PROGRAMM

DES

GYMNASIUM ZU STRALSUND

OSTERN 1889.

1. Zeus in der Ilias. II. Vom Oberlehrer Dr. Wilhelm Hahn.
2. Schul-Nachrichten vom Professor Dr. Rollmann.



STRALSUND

1889

DRUCK DER KÖNIGL. REGIERUNGS-BUCHDRUCKEREI.

1889. Progr.-No. 137.



Zeus in der Ilias. II.

In den vorliegenden Zeilen soll der Versuch fortgesetzt werden, dessen Anfang ich in dem Programm des vorigen Jahres veröffentlicht habe. Es handelte sich für mich, wie ich dort in den einleitenden Worten ausgesprochen habe, zunächst um eine Sammlung alles dessen, was in der Ilias geeignet wäre, über Zeus und die Stellung, welche er in der Seele der Zeit einnimmt, deren poetischen Ausdruck wir in der Ilias finden. Nun glaubte ich bemerkt zu haben, dass eine Betrachtung des Zeus in der Ilias unabweisbar zu der Vorstellung dränge, Zeus erscheine in der Ilias in seiner religiösen Bedeutung, sowie nach seiner Stellung in Mythos und Sage durchaus nicht als ein und derselbe, trotzdem durch das Ganze der Dichtung wie durch zahlreiche Einzelheiten derselben der Beweis zu erbringen ist von der nicht blos äusserlich zusammenfügenden, sondern auch innerlich einigenden Thätigkeit sei es nun eines Dichters oder einer Mehrheit von Dichtern. Ich bin aber nicht unvorsichtig genug, auf Grund meiner Beobachtungen sofort den Hebel anzusetzen und hier oder dort aus dem Gefüge des Epos Grundsteine herausheben zu wollen, mögen auch immerhin diese Grundsteine sehr verschiedenartig sein in ihrem Stoff wie in ihrer Bearbeitung. Denn eine solche destruktive Thätigkeit soll man doch wohl nicht wagen, ehe man das zu Gebote stehende Material völlig zu überschauen imstande ist. Gar leicht möchte es einem sonst im Eifer zu sondern und zu teilen begegnen, dass man sondert und teilt, was schliesslich sich doch unter höherer Einheit zusammen fassen lässt. Wenn ich trotzdem hier und da der Versuchung nicht widerstanden habe, Zweifel an der Ursprünglichkeit des Zusammenhangs der Dichtung auszusprechen, so mögen meine Leser diese Inkonsequenz auf meinen Wunsch zurückführen, mich eines Besseren belehren zu lassen und wenigstens die Zurückhaltung gelten lassen, mit welcher ich derartige Ansichten ausgesprochen habe.

Ferner bitte ich bei einer etwaigen Beurteilung meiner Zusammenstellung darauf Rücksicht zu nehmen, dass auch mit diesem II. Teile meine Arbeit noch Bruchstück bleibt und dass darum eine Reihe von Einzelheiten, welche bisher die ihnen gebührende Beachtung nicht gefunden haben, eine solche in den weiteren Fortsetzungen finden werden.

Und drittens endlich wolle man in Erwägung ziehen, dass es sich immer noch nur um die Verwertung desjenigen Materials handelt, welches die Ilias selbst bietet und ich nach dem Zweck meiner Arbeit den Stoff weder mit Elementen der nachhomerischen Mythologie noch mit den Resultaten der vergleichenden Forschung erweitern darf oder will.

Was die Anordnung betrifft, so suche ich nunmehr der im I. Theil mitgeteilten Gliederung entsprechend Zeus in seinem Verhältnis zu den Göttern darzustellen. Zu diesem Zwecke schien es notwendig, von der Betrachtung des Einzelnen auszugehen und die Beziehungen des Zeus zu oberen und niederen Gottheiten klarzulegen, um aus den Einzelbetrachtungen das im allgemeinen für den Götterstaat der Ilias Gültige zu entnehmen.

C. Zeus und die Götter.

a. Genealogisches.

Wenn ich in der Weiterführung meiner Beobachtungen über Zeus in der Ilias erst jetzt von dem Ursprunge des Göttervaters spreche, während es natürlich scheinen könnte, von der Genealogie desselben auszugehen, so mag diese Anordnung des Stoffes sich aus der Thatsache rechtfertigen, dass sich die Anschauungen über Zeus und seine Funktionen längst befestigt und entwickelt hatten, ehe die Mythe Eltern und Ahnen des höchsten Gottes schuf. Das Bedürfnis nach einem Götterstammbaum führte Hesiod dazu aus der Fülle mythischen Stoffs mit Zuhülfenahme eigener Spekulation seine Theogonie zu schreiben: die Ilias ist noch recht sparsam mit Andeutungen über Abstammung und Verwandtschaft des Götterkönigs. Freilich wird er an unzähligen Stellen durch das Wort *Κρονίδης* und *Κρονίων* als der Sohn des Kronos bezeichnet und werden *O* 187 Kronos und Rheia ausdrücklich als das Elternpaar von Zeus, Poseidon und Aides genannt. Aber recht wenig erfahren wir von diesem Elternpaare, wovon nachher die Rede sein soll; ganz schattenhaft gar erscheinen die Grosseltern des Zeus. Uranos und Gaia werden weder in der Ilias noch Odyssee ausdrücklich als älteste Göttergeneration bezeichnet. Nur *E* 898 lässt doch wohl nur die Erklärung zu, nach welcher unter den Uranionen die Titanen zu verstehen seien, Uranos mithin als Grossvater des Zeus betrachtet werden müsse. Zeus bedroht hier den Ares, der ihm der verhassteste von den olympischen Göttern sei; nur der Thatsache, dass er sein Sohn sei, habe er die schonende Behandlung zu verdanken: sonst

καί κεν δὴ πάλαι ἦσθα ἐνέρτερος Οὐρανιώνων.

Denn der Versuch *Οὐρανίωνες* in dem sonst für Ilias und Odyssee gangbaren Begriffe = coelestes zu fassen, hat sich als unzulässig herausgestellt. Freilich erklärt Goebel Lexil. II 63, nachdem er *ἐνέρτερος* als Comparativbildung zu dem Adverbium *ἔνερθε* nachgewiesen hat, uusere Stelle folgendermassen: „wärest du nicht mein eigener Sohn, dann wärst du schon längst tief unter den Himmelsbewohnern = dann hätte ich dich schon längst vom Himmel (auf die Erde) herabgestürzt". Denn das Wort *οὐρανίωνες* könne hier doch nichts anderes bedeuten, als überall sonst = coelicolae. Nun wird man sich zwar der lichtvollen Goebelschen Ausführung nicht entziehen können, nach welcher sprachlich betrachtet *ἐνέρτερος* nicht als Comparativ zu *ἔνεροι* = Tote, sondern als eine Weiterbildung von *ἔνερθεν* = „von in der Erde her" zu betrachten sei; es verhalte sich *ἐνέρτερος* zu *ἔνερθεν* wie *παροίτερος, ὀπίστατος, ἐγγύτερος* zu *πάροιθεν, ὄπισθεν, ἐγγύθεν;* die ursprüngliche Bedeutung „von in der Erde her" habe sich verallgemeinert zu dem Begriffe „von unten", wie der Gegensatz zu *ὑψόθεν* zeige, z. B. *Υ* 56 — auch *Ν* 75 hätte Goebel anführen können, wo es im Gegensatze zu *ὕπερθεν* steht. Nun aber führt der Lexilogus ja selbst aus, dass *ἔνερθεν* ursprünglich zurückzuführen sei auf *ἐν-ἔρα-θεν, ἔρα* = Erde; bemerkt auch „die alten Griechen leiteten *ἔνερθεν* ab von *ἔνερος, ὃ σημαίνει τὸν νεκρόν, ὡς τὸ ἄναξ ἐνέρων Ἀιδωνεύς* (Schol *Δ* 186), dieses aber von *ἔρα*.

Wir hätten also eine Ableitung gewonnen bezw. ein Etymon gefunden, welches tief im Bewusstsein der alten Griechen lag". Dieser tief im Bewusstsein der alten Griechen liegenden Anschauung entspricht es nun, meine ich, auch, dass sie bei den ἔνερθε θεοί Ξ 274 καταχθόνιοι θεοί verstanden, auch ohne den Zusatz Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες, ebenso Ο 225 bei οἵπερ ἐνέρτεροί εἰσι θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες. Die Möglichkeit zum mindesten, dass der Grieche durch ἐνέρτερος auf die Vorstellung des Unterirdischen geführt sei, wird sich hiernach nicht bestreiten lassen. Da nun aber ferner eine unbefangene Beobachtung des mythischen Gehalts der Iliade ein Schwanken auf diesem Gebiete zugeben muss, die Voraussetzung aber, Ε 898 habe ἐνέρτερος die abgeschwächte Bedeutung angenommen = „tiefer" einen Sinn ergiebt, welcher in dem Zusammenhang der Stelle ungemein schwach und matt erscheint — man möge mir verzeihen, wenn ich hier ein freilich subjektives Kriterium geltend mache — denn matt und schwach ist und bleibt in der aufgeregten Rede des Gottes, der mit dem Nicken des Hauptes den Olymp erschüttert, die Drohung „dann wärst du schon lange tiefer als die Himmelsbewohner" — dann ziehe ich die im Bewusstsein der alten Griechen wurzelnde Grundbedeutung des ἔνερθεν = in der Erde, also für den Comparativ = „tiefer in der Erde" vor und bleibe dabei, dass die οὐρανίωνες hier die Uranoskinder sind.

Indessen will Nägelsbach die Stelle als Ausnahme angesehen wissen gegenüber Ξ 200 ff., wo Hera sagt:

εἶμι γὰρ ὀψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης
Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν,
οἵ μ' ἐν σφοῖσι δόμοισι εὖ τρέφον ἠδ' ἀτίταλλον
δεξάμενοι Ῥείης, ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς
γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

Danach also sollte Okeanos und Tethys als das grosselterliche Paar angesehen werden. Die Berechtigung dazu dieser Stelle gegenüber wird niemand bestreiten wollen. Zweifelhaft aber ist es mir, ob wir für die Ilias überhaupt diese Anschauung als massgebend betrachten dürfen, nach welcher Okeanos und Tethys in diesem bestimmten Verwandtschaftsverhältnis zum Zeus ständen. Ich sollte meinen, mit demselben Rechte, mit welchem Nägelsbach Ε 898 als Ausnahme betrachtet wissen will, nein, mit besserem Rechte, können wir Ξ 200 ff. und die entsprechende Stelle ibid. 302, sowie 246

Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται

als Ausnahme betrachten. Φ 195 ff. lässt sich mit dieser Annahme nicht vereinigen, trotz Nägelsbachs Behauptung, nach welcher „keine von des Dichters sonstigen Angaben über Okeanos damit im Streite stehe": Achilleus hat den Asteropaeus erlegt, welcher sich seiner Abstammung vom Pelegon, dem Sohne des Flussgottes Axius, berühmte. „So liege denn", spricht er zu dem Sterbenden, „ist es doch ein schweres Stück, mit den Söhnen des kraftgewaltigen Kroniden zu kämpfen. Du behauptest eines breitströmenden Flusses Nachkomme zu sein, ich aber rühme mich meiner Herkunft vom grossen Zeus. Nun aber ist Zeus mächtiger als die meerflutigen (Goebel Lexilog. s. v. ἁλιμυρήεις) Ströme, seine Nachkommenschaft hinwiederum stärker als die der Flüsse. — — Dem Zeus kommt auch nicht der gebietende Achelous gleich, selbst nicht die grosse Kraft des tiefströmenden Okeanos,

ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν·
ἀλλὰ καὶ ὃς δείδοικε Διὸς μεγάλοιο κεραυνὸν
δεινήν τε βροντήν, ὅτ' ἀπ' οὐρανόθεν σμαραγήσῃ".

Wäre der Dichter des XXI. Buches mit der Anschauung von dem Okeanos als der γένεσις θεῶν und der γένεσις πάντων vertraut, fast könnte man sagen, auch nur bekannt gewesen, so hätte er sich in dem Zusammenhang unserer Stelle die Steigerung des Gedankens nicht entgehen lassen, welche in

dem Hinweis auf das Urvatertum des Weltstromes gelegen hätte. Je bedeutender die Sphäre dieses erscheint, um so wirkungsvoller ist die Anerkennung von Zeus' Macht ausgesprochen, welche auch den Okeanos an Kraft übertrifft. In dieser Anerkennung oder Verherrlichung aber gipfelt die Rede des Achill. Für die Beurteilung der Frage, ob und wie weit die Anschauung des XIV. Buches über Okeanos als die Spitze der homerischen Theogonie zu den Elementen der homerischen Theologie im Allgemeinen gehöre, scheint mir auch der Ausdruck θεῶν γένεσις nicht unwesentlich. Es stimmt das Abstractum trefflich zu jener Vermutung, nach welcher das Mythologem vom Okeanos als dem Urquell aller Dinge und seiner Gemahlin Tethys — von der Wurzel *ΘΑ* oder *ΘΗ* alumnia, Allnährmutter, nach Goebel von einer aus W. στυ vorauszusetzenden W. σθυ „entquellen lassen" = Quelle κατ' ἐξοχήν, Urquell — „in einem freilich ganz allgemeinen Zusammenhange der Anschauungen mit jenem Philosophem der ionischen Schule stehe, dass das Wasser der Urstoff aller Dinge sei". Zu dem hier vorausgesetzten philosophischen Gehalt stimmt das Abstrakte des Ausdrucks; es würde aber schwerlich sich dieses Abstracte in die Diction des Epikers eingeschlichen haben, wenn derselbe sich zum Interpreten eines volkstümlichen Glaubens gemacht hätte, welcher zwischen Zeus und Okeanos bestimmte, verwandtschaftliche Beziehungen annahm. Es ist ferner für den Zusammenhang der vorliegenden Frage von Wichtigkeit, dass die einzige Stelle der Ilias, in welcher — behalten wir den Ausdruck bei — das Philosophem von dem männlichen und weiblichen Urquell des Weltalls und der Götter seinen Ausdruck findet, zu einer Episode gehört, welche ihr besonderes Merkmal in der Neigung zur Allegorie aufweist und in der Verkörperung abstrakter Begriffe. So wie die Aegis *E* 736 ff. φόβος, ἔρις, ἀλκή κ. τ. λ. in sich birgt (vgl. Z. i. J. I p. 5), ist hier an den Gürtel der Aphrodite φιλότης, ἵμερος, ὀαριστύς πάρφασις gebannt; es ist ein eigentümlicher, kaum in die Naivität ältester Mythenbildung hineinpassender Zug, wonach Zeus den Schlaf weggetilgt hätte, wenn ihn nicht die Nacht, δμήτειρα θεῶν καὶ ἀνδρῶν gerettet hätte. Wenn nach der orphischen Theogonie (Preller, Gr. M. I 47 A. 2) Kronos mit Hülfe der Nacht eingeschläfert, gebunden und wie Uranos verschnitten wurde, so scheint für diese Entwicklung des Mythus unsere Stelle die Veranlassung gegeben zu haben, indem die Orphiker nach einem besonderen Grunde für den Respekt des Zeus vor der Nacht suchten „ἅζετο γάρ, μὴ νυκτὶ θοῇ ἀποθύμια ἔρδοι". Die Vermählung vollends des Zeus und der Hera und die üppige, nun sich entwickelnde Fruchtbarkeit der Erde fordern zu allegorischer Deutung heraus; die Allegorie aber ist eine Wirkung reflektierenden, nicht naiven Dichtens und steht in sofern im Gegensatze zu der unbewusst gestaltenden Kraft dichterischen Volksgeistes. Indessen allgemeine Grundsätze für die Beurteilung so specieller Fragen zu verwenden hat sein Missliches, und darum mag immerhin für das XIV. Buch der Ilias Okeanos-Tethys das Grosselternpaar des Göttervaters bleiben; nur glaube ich nach den vorstehenden Bemerkungen diesen feuchten Elementargeistern nicht mehr Berechtigung zusprechen zu dürfen im homerischen Sinne die Ahnenreihe des Zeus zu schliessen, als dem Uranos und der Gaia. Allerdings ist es wenig genug, was wir von diesen Gestalten aus der Ilias erfahren. Abgesehen davon, dass, wie gesagt, nach *E* 898 die Titanen durch die Bezeichnung Οὐρανίωνες als die Nachkommenschaft des Uranos erscheinen, ist sogar die persönliche Existenz, die Personifikation des Uranos, für die Ilias zweifelhaft. Die einzige Stelle, welche dafür angeführt werden könnte, ist *O* 36, wo Hera dem Zeus zuschwört, Poseidon nicht zur Teilnahme am Kampfe gegen Troja veranlasst zu haben:

ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν.

Aber mit Recht macht Nägelsbach darauf aufmerksam, dass schon der Zusatz εὐρὺς die Personifikation des Naturelements zweifelhaft mache, ebenso, hätte er hinzufügen können, wie durch die Genossenschaft, welche zu Schwurzeugen aufgerufen wird, τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ — — καὶ νωΐτερον λέχος die Annahme sich empfiehlt, es denke der Dichter dabei an den Himmel als Teil des Weltganzen, nicht an eine individuelle und persönliche Existenz. Deutlicher tritt die Per-

sonifikation der Γῆ in der Iliade hervor, aber auch hier immer nur als Schwurzeugin: Γ 104 im Verein mit Helios als Schwurzeugin für die Trojaner, während Agamemnon dem Zeus zu dem Zwecke opfern will. Nachdem dann Agamemnon das Opfer vollbracht hat — auffallenderweise er allein, nicht auch Priamos — ruft er den Zeus und Helios an:

καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας
ἀνθρώπους τίνυσθον, ὅ τίς κ' ἐπίορκον ὀμόσσῃ

Zeugen zu sein und die Verlässlichkeit des Vertrages zu wahren. Auch in der Odyssee ist nur in der Nekyia 576 von der Gaia als einem persönlichen Wesen die Rede, indem sie dort als Mutter des Tityos genannt wird.

So erscheinen denn die Grosseltern des Zeus in der Ilias in unsicherem Lichte: hier Okeanos-Tethys, dort Uranos und Gaia, jenes Paar als Produkt einer allegorisierenden, vielleicht naturphilosophischen Richtung, dieses in noch wenig greifbarer Entwickelung, schwankend zwischen Sein und Werden.

Natürlich ist es, dass diejenigen Gestalten der Mythe, welche in näherer Beziehung zum Zeus stehen, dessen Charakter in der Dichtung individuelle Züge in Menge zeigt, dessen theologische Bedeutung sich in koncentrischen Kreisen während der homerischen Epoche entwickelt, dieser näheren Beziehung entsprechend auch an Persönlichkeit gewinnen. Trotzdem ist auch hier wenig genug zu verzeichnen. Freilich heisst Kronos ἀγκυλομήτης in der Formel Κρόνου παῖ ἀγκυλομήτεω für Zeus, bezeichnet sich Hera als die Tochter des Κρόνος ἀγκυλομήτης, ein Epitheton, welches Schol. AD zu B 205 in der bekannten Weise erklärt: ἀγκυλομήτης ὁ Κρόνος ἐκλήθη ἤτοι (ἢ ὁ τὰ?) ἀγκύλα καὶ σκολιὰ βουλευσάμενος κατὰ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν παίδων, ὥς φησιν Ἡσίοδος (τοῦ μὲν γὰρ τὰ αἰδοῖα τῇ ἅρπῃ ἀπέτεμε, τοὺς δὲ κατέπινεν), ἢ ὁ τὰ ἀγκύλα καὶ σκολιὰ καὶ δυσχερῆ πράγματα τῇ μήτιδι περιλαμβάνων — — — nur schade, dass wir von den Mythen, welche solche Erklärung voraussetzen, in der Ilias — auch in der Odyssee — gar nichts erhalten finden. Ich würde hierauf kein Gewicht legen, wenn nicht in der wiederholten Erwähnung von Kronos' Schicksal wiederholt sich die Gelegenheit für den Dichter geboten hätte, von dem Zusammenhang dieses Schicksals mit seinen verschlagenen Gedanken zu singen. Wohl weiss ich, dass sich aus diesem Schweigen ein Schluss mit Sicherheit nicht ziehen lässt, aber auf die Möglichkeit glaube ich hinweisen zu müssen, dass die spätere theogonische Dichtung aus dem Epitheton die Veranlassung entnahm, dem Mythus von Kronos seine eigentümliche Gestalt zu geben.

Doch hören wir zunächst weiter, was die Iliade von den Uranoskindern oder Titanen, was speciell vom Kronos mitteilt. Nichts erzählt uns die Dichtung von der Zeit, in welcher noch Kronos an der Spitze der Götter- und Menschenwelt stand, nichts von den Vorgängen, welche Zeus veranlassten und befähigten, den Kronos seines Regimentes zu entsetzen, nichts von dem Kampfe selbst, welcher den Regierungswechsel herbeiführte. Doch wird Ξ 198 ff. Zeus ausdrücklich als derjenige genannt, welcher Kronos versetzt hat in den Tartaros. Hera will angeblich zum Okeanos und der Tethys gehen, sie zu ehelicher Gemeinschaft wieder zu bewegen, welche das Rheakind einst liebreich gepflegt haben:

δεξάμενοι Ῥείης ὅτε τε Κρόνον εὐρύοπα Ζεὺς
γαίης νέρθε καθεῖσε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.

Die Stätte, wo Kronos nachher haust, ist am Ende der Welt zu suchen: Θ 478 ff. knüpft Zeus an die Bekanntmachung seines Programms für die troische Hera gegenüber die Bemerkung:

σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω
χωομένης οὐδ' εἴ κε τὰ νείατα πείραθ' ἵκηαι
γαίης καὶ πόντοιο, ἵν' Ἰαπετός τε Κρόνος τε
ἥμενοι οὔτ' αὐγῇς Ὑπεριόνος Ἠελίοιο
τέρποντ' οὔτ' ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς.

Von dem Tartaros heisst es Θ 12 ff.:

ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα
τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον,
ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
τόσσον ἔνερθ' Ἀίδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.

Als Schwurzeugen werden Kronos und seine Umgebung vom Hypnos Ξ 271 ff. gefordert: „Schwöre mir", spricht er zur Hera, „beim unheilvollen Wasser der Styx und berühre dabei mit der einen Hand die fruchtreiche Erde, mit der anderen das glänzende Meer, dass die Götter drunten in Kronos' Umgebung mir Zeugen sind. — —" So geschieht es und „Hera schwor, wie er es verlangte und machte namhaft alle die Götter, die im Tartarus unten, welche Titanen genannt werden". Es ist endlich in diesem Zusammenhang noch auf O 225 hinzuweisen, in welcher Stelle Zeus zum Apollo sagt, wenn sich Poseidon seinem Gebote nicht gütlich gefügt hätte,

μάλα γάρ κε μάχης ἐπύθοντο καὶ ἄλλοι,
οἵ περ ἐνέρτεροί εἰσι θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες

„dann würden sicherlich von dem Kampfe auch die anderen gehört haben, selbst die tiefer in der Unterwelt in Kronos' Umgebung hausenden Götter".

Eine Vergleichung der angezogenen Stellen giebt zu mancherlei Bemerkungen Anlass: während Ξ 198, 271, O 225, Θ 12 den Tartaros unzweifelhaft in die Tiefe unter der Erde verlegen, fügen sich die Ausdrücke in Θ 478 nicht mit gleicher Sicherheit dieser Anschauung. Wenn wir mit Goebel Lex. I 529 ff. mit Recht als die Grundbedeutung von πεῖραρ Rand, Rundung annehmen, so werden wir durch νείατα πείρατα γαίης καὶ πόντοιο in die äusserste Entfernung, nicht in vertikaler, sondern horizontaler Richtung versetzt, woraus sich dann als weitere Konsequenz ergiebt, dass wir den βαθὺς Τάρταρος nicht als den tiefen, sondern den hochumzäunten Tartaros zu fassen haben, wie E 142 βαθέης ἐξάλλεται αὐλῆς nicht anders verstanden werden kann, als „er springt aus dem hochumzäunten Gehege", wie ja überhaupt βαθύς je nach dem Standpunkt bald die Bedeutung tief, bald hoch annimmt. Wenn wir uns nun auch gewohnheitsmässig mit der Erklärung begnügen, dass „über den Ort, wo die Unterwelt zu denken sei, ein merkwürdiger Zwiespalt herrsche, indem derselbe zwar gewöhnlich, namentlich bei allen lokalen Ueberlieferungen, in das Innere der tiefen Erde versetzt wird, in anderen Sagen und Dichtungen aber diese Zukunft aller Menschen doch mehr wie ein Jenseits gedacht wird, das im fernen Westen auf einer Insel im Okeanos, wo Sonnenuntergang und Nacht sind, zu suchen sei. In der Ilias herrscht die Vorstellung von der Unterwelt in der tiefen Erde vor. — — Dahingegen in der Unterwelts-Dichtung der Odyssee durchaus die andere Vorstellung die leitende ist" (Preller, Gr. M. I 633) — — so ist mit der Anerkennung dieses Zwiespalts aber doch die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, die darin liegt, dass sich zwei diametral entgegengesetzte Anschauungen über den Ort der Unterwelt innerhalb desselben Buches finden. Dieselbe Stelle, welche im Gegensatze zu den übrigen hier angezogenen Versen über den Ort des Tartaros ihr Besonderes hat, ist auch die einzige, welche ausser dem Kronos noch einen anderen Titanen, den Japetos, namhaft macht. Warum aber nennt der Dichter, wenn ihm eine Anzahl von Titanen bekannt ist, nur diese zwei? Wenn wir Preller folgen (Gr. M. I 39), weil sie sich im Kampfe gegen Zeus am meisten hervorgethan hätten, also auch bei der Strafe am meisten betroffen würden. Irgend welche Nachricht, welche den Japetos eine solche Rolle spielen lässt, findet sich nicht in der Ilias, findet sich überhaupt nicht bei Homer: haben wir ein Recht, hesiodische Anschauungen über die Titanomachie, welche sich in vielerlei Beziehungen als Produkte der Reflexion und künstlichen Mythenbildung erweisen, auf Homer zu übertragen?

Die angezogenen Stellen lassen ferner die Frage rege werden, weshalb Zeus Θ 478 erklärt, er kümmere sich nicht um den Groll der Hera, auch wenn sie bis an das Ende der Welt zum

Kronos und Japetos gehe. Es ist hier das ἵν Ἰαπετός τε Κρόνος τε nicht etwa nur dichterisch-sinnliche Metonymie für die weiteste etwa denkbare Ferne, sondern wie die Ausführung durch ἥμενοι etc. lehrt, beschäftigt sich der grollende Göttervater ernstlich mit der Möglichkeit, dass die grollende Hera auf ihren Pfaden dorthin ihren Weg nehmen könnte. Auch das kann der Göttervater nicht sagen wollen, es würde ihm gleichgültig sein, wenn seine Gemahlin an einer Stätte der Dunkelheit und Freudlosigkeit sich aufhielte; denn er hat keinen Grund zu der Annahme, Hera werde eine solche Stätte aufsuchen, um nur durch ihre Abwesenheit den Gemahl zu betrüben. Vielmehr schwebt ihm offenbar die Möglichkeit vor, dass Hera daran denken könne, mit der abgesetzten und darum grollenden Götterdynastie der Kroniden gemeinschaftliche Sache zu machen. Auch Ξ 270 ff. beschäftigt uns die Frage, was Hypnos bestimmen konnte, Kronos mit seinen Göttern zu Schwurzeugen zu machen. Das, wodurch sich Hera binden soll, ist der Schwur bei der Styx, es sind die Titanen nicht die Macht, der sie durch einen Meineid etwa verfallen würde, sondern bloss Zeugen des Factums, (und damit sie dies seien, wird von Hera die Erde berührt, das ist, an die unterirdische Wohnung der Titanen gleichsam angepocht, Nägelsbach H. Th. II 63). Was der eben citierte Forscher hinzufügt, um dieselbe Frage zu beantworten, welche uns an dieser Stelle beschäftigt, erscheint etwas kraus im Stil, will aber, glaube ich, im Wesentlichen auf dieselbe Beantwortung hinaus, welche mir als notwendig erscheint: „Dass aber Hypnos gerade diese Schwurzeugen verlangt, scheint daraus erklärt werden zu müssen, dass er ein Sohn der Nacht, eine noch waltende Naturmacht, den gestürzten Naturmächten verwandt, somit deren Gottheit gelten zu lassen geneigt ist“. Zu welchem Zwecke? müssen wir weiter fragen. Nun doch wohl, um als Zeugen auf die Verwirklichung des eidlich gegebenen Versprechens zu dringen, und weil sie als Titanen den Kroniden gegenüber sich als die eifrigsten Gegner einer Rechtsverletzung durch Meineid zeigen würden. Also dort sowohl, Θ 478, wie hier dürfte die Feindschaft zwischen Titanen und Kroniden den natürlichen Erklärungsgrund geben für die Erwähnung der gestürzten Götter, die Gewalten des ancien régime. Freilich bliebe dabei unerklärt, inwiefern dann die gebändigten Titanen nach den Voraussetzungen dieser wie jener Stelle vernünftiger Weise in ihrer Feindschaft als irgendwie wirkungsfähig gedacht werden können.

Aber ist dann für die Ilias die Annahme von einer Bändigung der Titanen im Sinne der hesiodischen Titanomachie notwendig? Wenn wir von Θ 12 ff. absehen, nötigt uns nichts den Tartaros als Kerker zu denken. Wenn es Ξ 204 vom Zeus heisst Ζεὺς Κρόνον καθεῖσε so ist zwar darin ausgesprochen, dass Zeus Wille der massgebende geworden ist und nach seinem Willen die Titanen in den Tartaros versetzt sind, nicht aber dass sie dort als Gefangene jeder Willensäusserung ledig sind. Wenn jene gewaltige Katastrophe den Hintergrund unserer Stelle bildete, in welcher Zeus mit seinen Blitzesstrahlen unter dem Aufruhr der Natur die feindseligen Gewalten der alten Zeit in die Tiefen schleudert, hätte der Dichter alsdann καθεῖσε, collocavit, passender Weise als Prädikat gebraucht? Und wenn Zeus seine Neigung ausspricht Ε 898 Ares noch tiefer als die Uranionen zu versetzen, so erhält diese Aeusserung ihre volle Wirkung unter der Annahme, dass das Loos der Uranionen-Titanen ein noch verhältnissmässig erträgliches gewesen sei, ein Loos, welches für Ares noch zu gut wäre. Und ferner, dass der Wechsel in der Weltregierung nicht zur vollständigen Willenszerstörung jener geführt habe, dafür scheint auch der Umstand zu sprechen, dass in all den erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Zeus einerseits, der antitroischen Götterpartei andererseits nirgends auf das Schicksal der Titanen hingewiesen wird. So empfinden wir es nach unserer Kenntnis der Titanomachie fast als eine Lücke, dass im Anfange des VIII. Buches Zeus in seiner Drohung, widerspänstige Götter in den Tartaros stürzen zu wollen, nicht auf das Schicksal der Titanen hinweist. Die Titanen des Tartaros machen in der Ilias weit mehr den Eindruck einer verblassten, aus der Erinnerung mehr und mehr schwindenden Generation, als den einer

unter Banden und Ketten knirschenden gestürzten Gewalt, mehr den in trübem Einerlei einer weiten, vom Lichte nicht mehr erreichbaren Ferne lebender, jetzt halb vergessener Grössen, als kraftstrotzender, aber niedergeschmetterter Gestalten, mehr den von mürrischen Greisen, welche auf ihr Altenteil gesetzt sind, wo man sich nicht weiter um sie kümmert, als von Gottheiten, die trotz der Vernichtung ihres Willens den Eindruck ehemaliger Bedeutung machen. Ich meine, mit einer solchen Anschauung vertragen sich die wenigen Notizen der Ilias über die Titanen besser, als mit jener aus Hesiod uns bekannten; es fügen sich dieselben auch besser in die Entwickelung, welche vermutlich die Religion des Kronos zu dem Zeusdienste übergeleitet hat. Denn so zweifellos richtig die Ansicht ist, dass von einem Cultus des Göttersystems, welches unter dem Namen der Titanen zusammengefasst ist, keine Rede sein kann, so geht, fürchte ich, Nägelsbach (N. Th. II 5, p. 101) zu weit, wenn er auch die Gestalt des Kronos als eine solche betrachtet, welche erst von der Poesie geschaffen und zu göttlicher Ehre gebracht worden sei. Was haben wir denn hier unter Poesie zu verstehen? Mythenbildende Dichtung oder dichterische Mythenbildung? Ist, was dasselbe sagen will, Kronos ein Erzeugnis einer dichtenden Individualität, wie Hesiod und Homer nicht bloss gegebene Keime der Mythen zur Entwickelung gebracht, sondern auch geschaffen haben, oder entsteht Kronos aus der Phantasie eines religions- oder richtiger mythusbedürftigen Stammes? Wir mögen dieser oder jener Annahme folgen, so lebt die homerische Dichtung in unmittelbarem Zusammenhang mit jener theogonischen Poesie, welche den Kronos geschaffen haben soll, steht unter dem unmittelbaren Eindruck dieser mächtig auf die Phantasie wirkenden Erfindung; mit voller Frische, müsste man annehmen, würde sie sich diesem Eindruck hingeben. Aber diese Annahme erwies sich als trügerisch; verblasste und abgeschwächte Spuren nur finden sich, die sogar den Eindruck der Inkonsequenz machen. Und doch wirkt andererseits die Schöpfung dieses theogonischen Dichters so stark, dass Kronion und Kronides den weitaus häufigsten Ersatz des Namens Zeus bilden oder als Epitheta neben Zeus am häufigsten verwandt werden. Vgl. hierüber Treutler, Homeri Jovis epitheta comparantur cum Hesiodeis p. 8 ff. Der Verfasser weist gelegentlich des statistischen Materials über die Verbreitung der Patronymika *Κρονίων* und *Κρονίδης* darauf hin, dass sich am häufigsten mit der Bezeichnung *Κρονίων* diejenigen Epitheta verbinden, welche der Allmacht des Zeus zum Ausdruck dienen, nämlich *ὑπερμενής, ἐρισθενής, ἄναξ* und erinnert daran, dass die Patronymika *Κρονίων* und *Κρονίδης* selbst durch den Hinweis auf die Abstammung von einem machtvollen Gott den Nachkommen selbst wieder in seiner Machtfülle charakterisieren. Aber dieser machtvolle Gott ist ja in der Phantasie nur erstanden, um in derselben Phantasie sogleich seinem Sturze entgegengeführt werden; wenn Kronos nur ein Geschöpf ionischer, theogonische Tendenz verfolgender Poesie ist, so muss dieser Dichtung ja gleichzeitig auch die Gestaltung von Kronos' Schicksal zugeschrieben werden, und so ergäbe sich das befremdliche Resultat, dass Zeus in seiner Machtfülle charakterisiert werden sollte durch den Hinweis auf seine Abstammung von einem gestürzten, für die Weltregierung unfähigen Greise. Und noch aus einem anderen Grunde möchte es unter der Voraussetzung von dem dichterischen Ursprung des Kronos zum mindesten auffallend erscheinen, dass der weitaus häufigste Ersatz für den Namen Zeus in dem seine Abstammung vom Kronos bezeichnenden Patronymicis gefunden wird. Die homerische Poesie wendet sich doch an die breiten Massen des Volkes, nicht etwa nur an eine Zunft von Sängern oder eine Priesterkaste, um in diesem Kreise theologische Lehren zu verbreiten; wir werden darum annehmen müssen, dass sie nur solche Bezeichnungen wählen wird für die menschlichen und göttlichen Träger der Handlung, welche für das allgemeine Bewusstsein verständlich sind oder auf Verhältnissen beruhen, welche im allgemeinen Bewusstsein ihre Sanktion bereits gefunden haben. Damit aber treten wir ja in Widerspruch zu der Annahme, nach welcher Kronos eben erst werdend eine solche allgemeine Verbreitung im Volksbewusstsein noch nicht gefunden haben könnte. Aber es mag folgender Einwand erhoben werden: „eben weil in der Heimat der homerischen

Dichtung die Mythe von der Verwandtschaft des Zeus und Kronos noch jung war und im Zusammenhang mit der Entwickelung des nationalen Epos steht, weil Kronos erst durch die Poesie in die Perspektive der Göttergeneration gerückt werden soll, erklärt sich die Vorliebe, mit welcher die homerische Dichtung diese Beziehung zwischen Zeus und Kronos durch jene Beiwörter und Patronymika ausdrückt. Die Neuheit der Lehre ist es, welche sich auf solche Weise in den Vordergrund drängt: absichtlich oder unabsichtlich — die homerischen Gesänge machen Proselyten für Theologeme, welche in der Bildung begriffen sind." Demgegenüber würde ich erwidern, wenn dem so wäre, so würden wir von den Titanen, dem Kampfe derselben mit dem Kroniden, ihren Namen, ihren endgültigen Schicksalen mehr hören als die dunklen und schwankenden Notizen der Ilias, bezw. der Odyssee. Verfolgte die homerische Dichtung mit der Einführung von Kronos und dem Gebrauch der von Kronos abgeleiteten Bezeichnungen die Absicht, die Lehre von einer älteren Göttergeneration zu verbreiten, so würde die Dichtung sicherlich diesen Mythus mehr in den Vordergrund gestellt haben und in anderen Ausdrücken vom Sturze der Titanen gesungen haben, als durch das farblose *καθεῖσε*.

Ohne hier eine Kritik der tiefsinnigen Entwickelung Welckers (Götterlehre I 140 ff.) zu versuchen, nach welcher ohne genealogische Tendenz Kronion und Kronides das Göttliche absolut als den Sohn der Zeit bezeichne, Kronion und Kronides nicht von der theogonischen Dichtung geschaffene Ausdrücke seien, nachdem eben diese Theogonie den Kronos hervorgebracht habe, sondern, dass vielmehr diese uralten Bezeichnungen die Veranlassung wurden, Kronos zum Vater des Zeus zu machen, so darf ich doch zur Stütze meiner Ansicht darauf hinweisen, dass auch nach Welcker von dem Namen Kronion (und Kronides) weder ein so nachdrucksvoller und häufiger Gebrauch in Bezug auf Zeus gemacht wäre, noch dessen beide mythologischen Brüder, denen der Name nur genealogisch zukomme, von diesem Gebrauch in solchem Masse ausgeschlossen wären, wenn dieser Name zuerst aufgekommen wäre durch Genealogie. „Der Name Kronion ist so alt, als für uns im griechischen Altertum etwas ist." Ich glaube nun aus den oben angeführten Gründen hieraus folgern zu müssen, dass Kronos ein Gott der Vorzeit ist, während eine neue mit irgend welchen Stammesverschiebungen über die hellenische Welt sich verbreitende Kulturschicht Zeus als den neuen Gott in den Vordergrund des religiösen Interesses treten lässt. Es wird eine Zeit gegeben haben, in welcher Zeus neben Kronos verehrt wurde, aus der darauf folgenden Epoche, in welcher sich der Zeuskultus über den Kronosdienst erhebt, stammt die Anschauung vom Zeus Kronion oder Kronides, eine Bezeichnung also, fast so alt wie der Zeusglaube selbst und darum so allgemein, eine Bezeichnung, welche Zeus nicht nur als den Sohn, sondern auch den Nachfolger des Kronos darstellt. Während des Ueberganges aus der Kronos- in die Zeusepoche bildet sich die Dichtung vom Sturze der Titanen ebensowenig, wie sich ein plötzlicher und gewaltsamer Wechsel des Kultus vollzogen hat; erst das theogonische, mythologisch-pragmatisierende Bedürfnis — man verzeihe mir um der Kürze willen den Pomp der Fremdwörter — einer Zeit, deren Anfang Homer bildet, deren Höhepunkt Hesiod bezeichnet, bildet das Verhältnis des Zeus zum Kronos des Genaueren aus; Homer ist sich sicher über Kronos als den Vater des Zeus, er kennt ihn als einen einer längst vergangenen Zeit angehörigen Gott; kein Mensch ehrt ihn trotz seiner göttlichen Stellung; Homer kennt Zeus als seinen Sohn und Nachfolger, kennt Zeus als den Inbegriff aller Macht im Himmel und auf Erden: auf seinen Willen muss es zurückgeführt werden, dass Kronos, der Alte, weit im Jenseits oder weit unten, in Nacht und Nebel der Vergessenheit haust: *Ζεὺς καθεῖσε Κρόνον*. Da aber Kronos nicht die Gottheit an sich ist, sondern an der Spitze eines polytheistischen Göttersystems steht — dies darf ich behaupten, ohne mich des Widerspruchs schuldig zu machen, wenn ich oben von einem Göttersystem der Titanen als einer Schöpfung der Theogonie gesprochen habe — so kann er nicht allein aus dem theologischen Horizonte des Hellenentums verschwinden: vielmehr

wird für die Zeit des Zeuskultus sich die Vorstellung bilden müssen, dass mit Kronos manche andere, wer weiss, wie viele Gottheiten seiner Umgebung zurückgetreten sind, ohne dass diese Zeit bei dieser Mehrheit von Göttern an bestimmte, mit Namen zu bezeichnende und individuelle Göttergestalten zu denken nötig hätte. So etwa, stelle ich mir vor, war für Homer der Kern bereits vorhanden, um welchen sich in mannigfachen Formen und phantastischer Farbenpracht und Strahlenbrechung die Dichtung von den Titanen und ihrem Sturze krystallisierte. In den homerischen Andeutungen über Kronos und seine Genossen ist Altes mit Neuem gemischt, Altes, welches die Lebenswärme eines in Wirkung stehenden Mythologems entbehrt, weil die für dasselbe vorauszusetzende und ihren Kern bildende göttliche Gestalt aus der Erinnerung zu verschwinden droht, Neues, mit dessen Ausgestaltung die Phantasie sich eben erst zu beschäftigen beginnt.

Sind die hier ausgesprochenen Ansichten berechtigt, so will ich es nicht bedauern, denselben verhältnismässig viel Raum in meiner bescheidenen Arbeit angewiesen zu haben; Zeus, der Mittelpunkt dieses Versuches, hat sich zwar über seine Grosseltern gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen ausweisen können; aber vielleicht ist es mir gelungen, ihm bei der recherche de paternité einen zwar vergangenen, aber doch in der Geschichte der Mythologie mit dem Stempel der Ursprünglichkeit beglaubigten Vater zu sichern. Wenn Nägelsbach seine Ansicht in der Kürze dahin zusammenfasst: „So gut sich die Poesie gewiss erst nach Homer veranlasst fand, der Titanendynastie den Uranos voranzustellen, so gut bemühte sich eine vorhomerische Poesie der olympischen Götterwelt Eltern zu schaffen", so habe ich nach dem Material, welches die Ilias an sich für die Beantwortung dieser Fragen bietet, den Eindruck erhalten, dass sich in der Iliade bereits Spuren finden, welche auf den Uranos als den Vater des Kronos bezogen werden müssen, dass die Vorstellung von Kronos als von dem Vater des Zeus sich nur erklärt unter der Annahme von einer Periode des griechisch-religiösen Lebens, in welcher Kronos die höchste göttliche Persönlichkeit war, dass die Dürftigkeit der homerischen Andeutungen über die Titanen darauf zurückzuführen ist, dass dieser Mythus erst im Entstehen begriffen ist und noch nicht diejenige Konsistenz gewonnen hat, welche ihn befähigt, im Epos verwertet zu werden und durch das nationale Heldengedicht seine Verbreitung zu finden. Das bekannte Wort Herodots (II 53) *οὗτοι* (Homer und Hesiod) *δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι* findet nicht nur seine Berechtigung darin, dass sie zum ersten Mal in ihren Epen die Anschauungen von den Göttern ihrer Zeit zum Gesammtbilde einer Götterfamilie verknüpften, sondern auch darin namentlich, dass die homerische und hesiodische Dichtung, was ursprünglich nur Stamm- und Lokalsage war, zum Gemeingute der Nation machten. Denn unabhängig von einander, an den verschiedensten Stätten und unter den verschiedensten Einflüssen namentlich lokaler Art, bilden sich die Einzelmythen; bei weitem nicht alle werden Gemeingut des Hellenentums; nur solche, welche dem hellenischen Empfinden entgegenkommen und das Glück haben, durch die Dichtung allgemeine Verbreitung zu finden. Wenn in der Ilias Uranos und Gaia, Tethys und Okeanos als Grosseltern des Zeus erscheinen, wenn diese einander widersprechenden Genealogien in der nach einheitlicher Idee zusammengefügten Dichtung neben einander bestehen bleiben konnten, so geht daraus hervor, dass es ein allgemein geteiltes Urteil über die Abstammung des Zeus noch nicht gab, ja dass dieser Punkt des Mythus überhaupt dem Interesse der homerischen Zeit ferne lag. Und doch, wenn Okeanos und Tethys im eigentlichen Sinne des Wortes in jener Stelle des XIV. Buches als das Grosselternpaar des Zeus zu verstehen sind, während die Uranionen des V. Buches den Uranos in dieser Eigenschaft erscheinen lassen, die gewaltigste Persönlichkeit des Olymp also keinen einheitlichen Stammbaum aufzuweisen hat, so ergiebt sich hieraus, dass die Aristie des Diomedes, soweit wenigstens der Kampf desselben mit Ares und Aphrodite einen Bestandteil derselben bildet, anderen Ursprungs ist, als das XIV. Buch. Denn zwar über die Genealogie der Statisten der epischen Handlung könnte ich mir Widersprüche selbst unter der Voraussetzung

einheitlichen Ursprungs der Dichtung gefallen lassen (vgl. die Beispiele bei Lachmann, Betrachtungen über die Iliade II. Aufl. p. 77), nimmermehr aber dann, wenn es sich um die Seele der Handlung selbst handelt.

Weit ausgiebiger ist die Ilias, wenn es sich um Nachrichten über die Nachkommenschaft des Zeus handelt. Als *ἄλοχος* des Zeus wird *Λητώ* genannt, *Φ* 499, die Kinder dieser Ehe sind Apollo und Artemis; auch Demeter wird unter den Frauen des Zeus erwähnt (XIV). Persephone als Frucht dieses Bundes nennt die Ilias nicht. Seiner noch in Kraft stehenden Ehe mit Hera, von welcher nachher des Genaueren zu sprechen sein wird, verdanken Ares und Hephaest ihr Dasein, dem der Vergangenheit angehörigen Bunde mit der Dione entstammt Aphrodite (vgl. *T* 374, *E* 131, *E* 370, 428, *Υ* 105). Als *Κύπρις* wird sie nur im V. Buche, aber hier zu wiederholten Malen (vgl. 330, 458, 422, 760, 883) bezeichnet, eine Bezeichnung also, die sie hier führt neben dem Hinweis auf ihre Abstammung vom Zeus und der Dione. Bekannt ist nun aber, dass die Kyprische Aphrodite einen ganz anderen Ursprung hat, wie der von Hesiod mitgeteilte Mythus lehrt, dass von ihr im Anschluss an orientalische Ueberlieferung erzählt wird, sie sei dem von Kronos Blut befruchteten Meere entsprossen und sei dann auf der meerumflossenen Kypros ans Land gestiegen. So wenig es nun auch auffallend sein mag, dass die spätere Dichtung die beiden grundverschiedenen Erzählungen von dem Ursprunge der Aphrodite nicht auseinander hielt, so dass sie Eurip. Hel. 1098 als *κούρη Διώνης Κύπρι* angerufen werden kann, dass Theokr. 17, 36 von ihr singt, *Κύπρον ἔχοισα Διώνας πότνια κώρα* (vgl. Preller, Gr. M. I, p. 262, A. 2, II. Aufl.), denn der späteren Dichtung war Kypros eine griechische Insel, die Kyprische Venus nichts anders, als die auf Kypros verehrte hellenische Göttin der Liebe, so befremdlich ist die Vereinigung verschiedener Anschauungen für das V. Buch der Ilias: denn für die Ilias ist sicherlich *Κύπρος* ein der nichthellenischen Welt angehöriges Eiland, zu welchem die Hellenen wohl in Handelsbeziehungen standen, dessen Kultur aber der ihrigen sicher fremdartig vorkommen musste; darum sollte man wähnen, müsse der Dichter gelegentlich der Bezeichnung *Κύπρις* auch des dort heimischen Mythus sich erinnern und auf eine Bezeichnung verzichten, die ihn in Widerspruch mit sich selbst setzt. So aber, werden wir annehmen müssen, kennt zwar der Dichter Kypros als eine hervorragende Kultusstätte der Aphrodite, aber jener fremdländische Mythus selbst ist noch nicht zu der Heimat des Sängers vorgedrungen.

Der Aphrodite heftigste Gegnerin ist Athene, das Kind des Zeus, aber mutterlos, wenn wir den späteren Mythus für die Ilias annehmen. Ob und wie weit derselbe für die Ilias Gültigkeit hat, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden. Erwägt man aber, dass das ganze Epos nur eine einzige Stelle enthält (*Ι* 875 ff.), welche auf eine Entstehung der *γλαυκῶπις* vom Zeus allein bezogen werden kann:

> *σοὶ πάντες μαχόμεσθα· σὺ γὰρ τέκες ἄφρονα κούρην*
> *οὐλομένην, ᾗ τ' αἰὲν ἀήσυλα ἔργα μέμηλεν·*
> *ἄλλοι μὲν γὰρ πάντες, ὅσοι θεοί εἰσ' ἐν Ὀλύμπῳ,*
> *σοί τ' ἐπιπείθονται καὶ δεδμήμεσθα ἅπαντες·*
> *ταύτην δ' οὔτ' ἔπεϊ προτιβάλλεαι οὔτε τι ἔργῳ*
> *ἀλλ' ἀνιεῖς, ἐπεὶ αὐτὸς ἐγείναο παῖδ' ἀΐδηλον* —

so wird die Annahme nicht zurückzuweisen sein, dass sich die homerische Dichtung mit der hauptentsprossenen Athene noch wenig vertraut gemacht hat, so feststehend andererseits die Abstammung vom Zeus nach unzähligen Stellen ist. Denn anderenfalls würde es sich schwer begreifen lassen, dass bei der Göttin, welche neben Hera und Zeus die bedeutendste Rolle als göttliche Macht in der Dichtung spielt, durch nichts die so charakteristische Mythe angedeutet wird. Denn die von alten Grammatikern überlieferte Deutung *τριτογένεια* als hauptentsprossene, indem *τριτώ* kretisch = *κεφαλή* sei, dürfen wir unberücksichtigt lassen. Goebel Lexil. II 357 erklärt „Tochter des Töners,

des Donnerers“, in dem er dem Namen das Verbum *στρίζω, τρίζω* zu Grunde legt — *στρίγξ*, strix, ein kreischender Vogel, *στριγμός* und *τριγμός* Gezirpe. Daneben aus der Wurzel stri mit Dentalerweiterung strid-ere rauschen, sausen, *στρισμός* Zirpen, Schrillen, ein Beweis, dass in *στρι-γ* eine Gutturalerweiterung vorliegt. Danach *Ἀμφιτρίτη* die Umrauschende, die Umbrausende, *κλυτὸς* A. die laute Umbrausende. Ihr Sohn ist *Τρίτων*, der Töner, weshalb er auch auf einer Muschel blasend abgebildet wurde.“ So wenig sich gegen die lautliche Entwickelung einwenden lässt und so passend für die Voraussetzungen des Mythus die *Τριτογένεια* als des Donnerers Tochter sich darstellen mag, habe ich doch Bedenken gegen eine Deutung des Namens, welche es nötig macht, die klangmalende Bedeutung der Wurzel zunächst zu verallgemeinern auf den Begriff des „Tönens“, alsdann zu specialisieren zu dem Begriffe des „Donnerns“. So mannigfach immerhin die Reihe von Klängen sein mag, welche als Artbegriffe (zischen, schwirren, pfeifen — brausen, rauschen, summen, brummen) unter das allgemeine *τρίζω* subsummiert werden können, so dürfen doch nicht alle Geräusche als in dem so charakteristisch klangmalenden Worte enthalten gefordert werden. So wenig lat. stridor je zur Bezeichnung der Klangwirkung des Donners verwendet wurde oder verwendet werden konnte, so unmöglich erscheint es mir, dass ein griechisches Ohr bei dem Worte *τριτογένεια* etwas vernahm, wodurch es durch die Vermittlung des Gattungsbegriffs „Töner“ zu dem Artbegriff „Donnerer“ geleitet wurde. Selbst *ἐτετρίγει* Il. *Ψ* 714 hat in der Bedeutung des „Knirschens“ — nicht des „Knackens“ oder „Krachens“ die dem Gattungsbegriff zu Grunde liegende Eigentümlichkeit, die ich näher zu bestimmen hier freilich gerne dem Lautphysiologen überlassen will. Wenn wir daher mit der *τριτογένεια* nicht in der That auf einen lokalen Kultus hingewiesen werden, so dass dies Epitheton die Göttin als die am Fluss oder See Trito geborene bezeichnet, werden wir doch noch immer zu der „aus der rauschenden Flut“ geborenen Göttin Prellers unsere Zuflucht nehmen müssen.

Als Sohn der Semele und des Zeus wird Dionysus, ohne Angabe der Mutter werden Hermes und Xanthus, den die Sterblichen Skamandrus nennen, als Söhne des Zeus bezeichnet.

Auch die Musen sind in der Iliade die Töchter des Zeus, Gestalten, welche in dem Epos sich noch nicht zum individuellen Leben entwickelt haben, so auch die Bergnymphen: *Z* 420 *νύμφαι ὀρεστιάδες κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο* — doch wohl zu trennen von den ohne Angabe der Abstammung genannten Nymphen *αἵ τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεα ποιήεντα* *Υ* 8—9. Zeus heisst in der Ilias der Vater der Musen, weil er bereits zum Inbegriff des geistigen Lebens geworden ist — denn die Musen haben von ihrer ursprünglich elementaren Natur bei Homer nichts mehr behalten; er heisst der Vater der Nymphen, weil er gleichzeitig alle Zeugungskraft natürlichen Lebens in sich beschliesst. So erscheint die Vaterschaft des Zeus für Musen und Nymphen nur als der symbolische Ausdruck für die Vorstellung von der das Sein und Werden umfassenden Persönlichkeit des Gottes. Immerhin lässt es sich denken, dass im Bewusstsein des Volkes die Vorstellung von der Vaterschaft des Zeus für diese Elementargeister wirksam gewesen sei; schwerlich dürfte dies anzunehmen sein für die Allegorien von der Ate und den Litai *Τ* 91—133 und *Ι* 502—512.

Helden endlich vom Zeus mit irdischen Müttern erzeugt sind der Thessaler Peirithous von der Dia, der Argiver Perseus von der Danae, der Thebaner Herakles von der Alkmene — sämmtlich im Katalog XIV 317 ff. genannt. Ferner der Aeakos von Aegina (*Φ* 189) und Dardanos *Υ* 215: *Δάρδανον αὖ πρῶτα τέκετο νεφεληγερέτα Ζεύς· κτίσσε δὲ Δαρδανίην, ἐπεὶ οὔπω Ἴλιος ἱρή* etc., wozu ibid. 302—308 zu vergleichen ist, wo Poseidon den Dardanos als denjenigen Sprössling sterblicher Weiber bezeichnet, welchen Zeus am meisten geliebt habe. Auch Helena ist *κούρη Διὸς αἰγιόχοιο* (*Γ* 426), die Schwester des *Κάστωρ ἱππόδαμος* und des *πὺξ ἀγαθὸς Πολυδεύκης* (*Γ* 236—241). Die Mutter der drei Geschwister, die Leda, nennt die Ilias nicht; an sich läge darin nichts auffallendes; merkwürdig aber ist es, wenn wir berücksichtigen, dass Leda in dem Katalog des XIV. Buches nicht genannt wird: der Verfasser der doch wohl nach einstimmigem Urteil als Inter-

polation zu betrachtenden Stelle nennt diejenige *ἄλοχος* nicht, welcher Helena entstammt, die Ursache des Krieges. Man möchte vermuten, dass ihm entweder die Sage von der Leda unbekannt ist, oder dass selbst ihm Troische Lieder bekannt sind, welche mit der Helena noch nichts zu schaffen haben. — Es ist schliesslich noch Sarpedon zu nennen, welchen Zeus mit der Laodameia erzeugte, der Tochter des Bellerophontes (*Z* 199).

Wenn wir also von den Gestalten des Katalogs absehen, bleiben als Sprösslinge des Zeus, mit Sterblichen erzeugt, nur Sarpedon, Helena und die Dioskuren, Aeakus und Dardanus. Genannt wird von den Müttern nur die des Sarpedon; als Mutter des Aeakos und Dardanos nennen spätere Quellen die Nymphe Aegina und das Atlaskind Elektra. Es leben von den Zeuskindern — abgesehen von den Göttern — zu der Zeit, welche die Dichtung voraussetzt, nur Helena und Sarpedon; aber auch dieser fällt während der epischen Handlung und selbst sein Leichnam wird vom Hypnos und Thanatos aus dem Gesichtskreis der Erzählung entfernt (vgl. hierzu Nägelsb. H. Th. § 106—108).

b. Götterkämpfe.

Die Götterkämpfe des griechischen Mythus lassen sich auf zwei ihrem Ursprunge nach wesentlich verschiedene Reihen bringen; entweder beruhen sie auf der uralten Symbolik der Naturreligion oder auf der weit jüngeren Neigung, das Urbild der eigenen Lebensformen in der Welt der Götter zu suchen. Indem aber die Form jener alten Kampfesmythen vorbildlich wurde, welche einst entstanden waren unter dem unmittelbaren Eindruck natürlicher Vorgänge, nahmen diese jüngeren Dichtungen vielfach die Aeusserlichkeiten der älteren Mythen an und kleideten sich in die grandiose Poesie der Natursymbolik; andere Erzählungen von Götterkämpfen der zweiten Art unterscheiden sich dagegen von den Scenen menschlicher Kämpfe nur durch die Uebertreibung der hier geäusserten Kraft und Leidenschaft.

Verhältnissmässig arm ist die Iliade, namentlich, wenn wir die Person des Zeus allein im Auge behalten, an solchen Mythen, welchen jener ältere Ursprung zuzusprechen ist. Eine Spur dieser Art findet sich *B* 781—783

γαῖα δ' ὑπεστενάχιζε Διὶ ὣς τερπικεραύνῳ
χωομένῳ ὅτε τ' ἀμφὶ Τυφωέι γαῖαν ἱμάσσῃ
εἰν Ἀρίμοις, ὅθε φασὶ Τυφωέος ἔμμεναι εὐνάς —

ein Mythus religiöser Natursymbolik alten Ursprungs, in welchem das iterative *ὅθ' ἱμάσσῃ* seine dauernde Wirksamkeit auf die Phantasie des Volkes beweist: vulkanische Ausbrüche verbunden mit atmosphärischen Störungen erscheinen noch immer als das Ringen des in die Tiefe geschleuderten Typhoeus gegen die Obmacht des Weltgebieters. Welche Verbreitung dieser Mythus durch die spätere Dichtung gefunden hat, mag bei Preller nachgelesen werden. Wo wir das homerische *Ἄριμα* — beim Scholiasten findet sich auch *Ἄριμον* und *Ἄριμοι* — zu suchen haben, wird sich schwer entscheiden lassen, sicherlich aber innerhalb des geographischen Horizontes der Zuhörer, welche zuerst diesen Teil der Iliade vernommen haben; denn der Dichter konnte nicht irgend welche abstruse Notiz für sein Gleichnis verwerten, konnte nicht von Typhoeus und seinem Lager im Arimerlande in der Weise unserer Verse sprechen, wenn er nicht die Kenntnis dieses Namens und gewisse damit verbundene Vorstellungen als Gemeinbesitz seiner Zuhörer voraussetzen durfte. — Wie wirksam sich aber ein derartiger Lokalmythus beweisen konnte, lässt sich daraus entnehmen, dass nach den Alten (vgl. Strab. XIII 4, 6) das fragliche Gebiet in Kilikien, Mysien, Lydien oder Karien gesucht wurde, dass man nach der Kolonisation des Westens den Typhon mitsammt dem Arimerlande in die vulkanischen Gegenden Unteritaliens verlegte. So giebt die Geschichte von

Typhon und seinem Kampfe gegen Zeus ein interessantes Beispiel von der Lebensfähigkeit einerseits, der Beweglichkeit und Wanderlust andererseits gewisser, dem griechischen Empfinden entgegenkommender Mythen.

Dass die Titanomachie nach den geringfügigen und wenig charakteristischen Spuren der Ilias nicht zu diesem alten Naturmythenbestand zu rechnen ist, ergiebt sich aus der oben mitgeteilten Entwickelung; vielmehr erscheint sie als höchst charakteristisches Beispiel für jene Uebertragung einer alten Mythenform auf jüngere Erzeugnisse mythisch-poetischen Schaffens; wohl ist es möglich, dass zur Zeit der homerischen Dichtung in der Umgegend des thessalischen Olymp sich die Grundzüge einer auf Naturanschauungen beruhenden Götterkampfessage herausgebildet hatten, welche später von der theogonischen Dichtung ihren Zwecken dienstbar gemacht wurden; Anklänge sind auf dem Wege der kleinasiatischen Kolonisation bis zur Wiege der Iliaslieder gedrungen, die ursprünglich lokale Sage entwickelt sich zur nationalen, ist aber noch nicht Gemeingut der Hellenen geworden.

Dass ferner auf die Götterschlacht des XX. und XXI. Buches, von welcher später in Bezug auf die Rolle zu reden sein wird, welche Zeus in derselben spielt, Aeusserlichkeiten jener alten Mythen übertragen sind, obwohl diese Episode selbst durchaus willkürlich ist und nur poetischen Absichten ihre Entstehung verdankt, ist zu augenscheinlich und zu häufig ausgesprochen, als dass es in diesem Zusammenhange mehr als angedeutet zu werden brauchte.

Für alle diejenigen Kämpfe aber, welche sich nicht auf die Symbolik der Naturreligion zurückführen lassen, bildet Liebe oder Hass der Götter den Menschen gegenüber die Veranlassung; der Mensch bildet somit allein die Quelle des göttlichen Missbehagens — die äusserste Konsequenz vielleicht, welche sich aus dem Anthropomorphismus der griechischen Religion ergiebt. So vernehmen wir vom Ares *E* 872

αἰεί τοι ῥίγιστα θεοὶ τετληότες εἰμέν
ἀλλήλων ἰότητι, χάριν ἀνδρέσσι φέροντες,

wozu die Worte zu vergleichen sind, mit welchen *E* 382 Dione die Aphrodite zu trösten sucht:

τέτλαθι, τέκνον ἐμόν, καὶ ἀνάσχεο κηδομένη περ·
πολλοὶ γὰρ δὴ τλῆμεν Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες
ἐξ ἀνδρῶν, χαλεπ᾽ ἄλγε᾽ ἐπ᾽ ἀλλήλοισι τιθέντες.

Während aber der in den beiden Citaten ausgesprochene Gedanke durch die ganze Ilias auf das treffendste illustriert wird, haben merkwürdiger Weise die Beispiele, welche Dione anführt, nur für einen Teil des Gedankens eine gewisse Beweiskraft. Freilich hat Ares die Vergewaltigung durch Otos und Ephialtes erduldet und sässe noch immer in seinem Fasse, wenn nicht Eriboia den Hermes veranlasst hätte, ihn heimlich den Gewaltigen zu entwenden: aber von einer gegenseitigen Schädigung der Götter durcheinander, von einer der Götter Elend hervorrufenden Parteiung derselben ist keine Rede. Auch das zweite Beispiel ist seinem Wortlaute nach nur für den ersten Teil von Diones Behauptung von Bedeutung. Wir können nach den kurzen Andeutungen der Ilias nicht entscheiden, welche Wendung die Sage vom Kampfe des Herakles in der Vorstellung des Dichters genommen habe. Nach dem, was ich aus Preller (II p. 239 ff.) entnehme, zeigt die hier berührte Sage in ihren verschiedenen Epochen das Bestreben, immer weitere Kreise, in immer grösserer Zahl die Götter in ihr Bereich zu ziehen, so dass schliesslich eine ähnliche Götterparteiung um Pylos wirksam ist, wie um Ilion. Aber auf diesen für den vorliegenden Fall wichtigsten Punkt geht Dione mit keiner Andeutung ein. Dass Hera auch hier in ihrer Gegnerschaft gegen Herakles von Interesse ist, davon später. Ob die Verwundung des Hades durch Herakles derselben Sage von dem Kampf um Pylos angehört, oder ob mit Aristarch statt *ἐν Πύλῳ* zu lesen sei *ἐν πύλῳ* ist bisher noch zweifelhaft; aber auch hier, wir mögen so oder so lesen, ist nur die eine Seite des Gedankens

durch das Beispiel klargelegt: dass nämlich Sterbliche den Göttern Wunden geschlagen haben. Und doch scheint mir die andere, nicht in den drei Beispielen berücksichtigte Hälfte des Gedankens zu dem von der Dione verfolgten Zwecke, Aphrodite zu beruhigen, die wichtigere zu sein. Die zornige Klage des Aphrodite gipfelte in den Worten: „*ἀλλ' ἤδη Δαναοί γε καὶ ἀθανάτοισι μάχονται*" — ein „da hört doch alles bei auf", in epischer Ausdrucksweise. „Beruhige dich", erwidert Dione, „wenn auch vielen von uns Leid widerfährt um der Menschen willen und durch dieselben — hinter den Menschen stehen die Götter *χαλεπ' ἄλγε' ἐπ' ἀλλήλοισι τιθέντες*. Im engsten Anschluss nun an dieses, nur der Form, nicht dem Gedanken nach unterordnende Participium heisst es dann 405: *σοὶ δ' ἐπὶ τοῦτον ἀνῆκε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη* — er der Thörichte, denn er ahnt nicht, dass nur kurzes Leben beschieden ist den Menschenkindern, welche mit Unsterblichen kämpfen". So trefflich sich dieser Gedanke an 384 anschliesst, so inkonsequent verhält er sich zu dem Vorhergehenden, zu dem Epiphonem über Herakles' Verwegenheit. Ich möchte nicht gerne auch mir den Vorwurf der Verwegenheit zuziehen und kleide darum mein Bedenken in die Form der Frage: ist es wahrscheinlicher, dass drei nur äusserlich mit der vorliegenden Situation verwandte Fälle von dem in seiner Idee und der Konsequenz seiner Gedanken lebenden Dichter zwecklos, wenn nicht gar unpassend, eingereiht wurden, oder dass ein Rhapsode den ihm vorliegenden alten Bestand der homerischen Lieder mit seiner Kenntnis anklingender Mythen erweiterte? Auf mich machen die fraglichen Verse 385—404 in der Absichtlichkeit der Anknüpfung und der Erweiterung des mythischen Stoffs wesentlich keinen anderen Eindruck als der *κατάλογος γυναικῶν* des XIV. Buches. Indessen ich darf mich nicht weiter von dem Mittelpunkt meiner Zusammenstellungen entfernen, als nötig ist, und kehre deshalb zu Zeus zurück. Dass er, der Allgewaltige, persönlich sich an den Götterkämpfen nicht beteiligt, seiner Sonderstellung unter den Göttern entsprechend, wie er ja auch nicht mehr direkt mit den Menschen verkehrt, ist bekannt (Nägelsbach H. Th. § 109). Nichtsdestoweniger waren aber in der Entwickelung des griechischen Göttersystems die Bedingungen für Kämpfe des Zeus in Fülle vorhanden. Sobald aus irgend welchen Quellen sich die Vorstellung von dem Pandaemonium als von einem nach menschlichem Vorbild organisierten Götterstaate bildete, einem Staate, in welchem die verschiedensten Gewalten mit verschieden abgegrenzten Rechten zusammengefasst erscheinen, war der Phantasie ein weiter Spielraum gegeben, die in diesen Gewalten verkörperten Kräfte im Zustande gegenseitiger Reibung darzustellen, umsomehr, je mehr diese Kräfte in ihrem Wirkungskreise oder in dem Umfange ihrer Macht einander nähern. Nichts konnte daher dem Triebe zur Mythenbildung im Hellenentum näher liegen, als die Gottheit des Elements, auf welchem die Existenz dieses Hellenentums zur Hälfte beruhte, den Poseidon, in Konflikt zu bringen mit der Spitze seines polytheistischen Göttersystems, mit Zeus. Und dem entsprechend zeigt auch die Ilias Ansätze zu solchen Konflikten: aber das Uebergewicht von Zeus' Persönlichkeit ist bereits soweit gediehen, dass es eben bei Ansätzen bleibt und sich gerade in dem Verhältnis des Poseidon zum Zeus eine gewisse Unsicherheit herausstellt, wie ich hier etwas eingehender als im I. Teile meiner Beobachtungen nachzuweisen versuche.

c. Zeus und Poseidon.

In feindlicher Stellung zum Zeus erscheint Poseidon zuerst *Α* 396 ff. Achilles beruft sich in seiner Forderung, Thetis soll ihm vom Zeus Genugthuung für die ihm widerfahrene Kränkung zu teil werden lassen, auf die Dienste, welche einst seine göttliche Mutter dem Kroniden geleistet habe,

ὁππότε μιν ξυνδῆσαι Ὀλύμπιοι ἤθελον ἄλλοι
Ἥρη τ' ἠδὲ Ποσειδάων καὶ Παλλὰς Ἀθήνη·
ἀλλὰ σὺ τόν γ' ἐλθοῦσα, θεά, ἀπελύσαο δεσμῶν
ὦχ' ἑκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὄλυμπον,

ὃν Βριάρεων καλέουσι θεοὶ ἄνδρες δέ τε πάντες
Αἰγαίων', ὁ γὰρ αὖτε βίῃ οὗ πατρὸς ἀμείνων
ὅς ῥα παρὰ Κρονίωνι καθέζετο κύδεϊ γαίων.

Nach Schol. A zu 396 hätte Zenodot 396—406, also die ganze Erzählung von dem speciellen Dienst, welchen Thetis dem Zeus geleistet haben soll, athetiert: ἡ διπλῆ δέ, ὅτι ἀπὸ τούτου τοῦ στίχου ἕως „τὸν καὶ ὑπέδδεισαν" Ζηνόδοτος ἀθετεῖ. Welche Gründe Zenodot bestimmten, ist uns nicht bekannt, doch scheint es sicher, dass er Anstoss an der Zusammenstellung der drei Gottheiten Hera, Poseidon und Athene nahm. Nicht aus dem Grunde, den Schol BL anführt: τί ποτε ἄρα βουλόμενος ταῦτα ἔπλασε πολὺ ἔχοντα τὸ ἄλογον καὶ ἀνάρμοστον, εἴγε Ἀθηνᾶ καὶ Ἥρα καὶ Ποσειδάων ἐβούλοντο συνδῆσαι τὸν Δία, ἡ μὲν θυγάτηρ οὖσα, οἱ δὲ ἀδελφοί — denn verwandtschaftliche Vorurteile bilden gewiss kein Hinderniss für den Mythus, diese oder jene Richtung einzuschlagen, während wir andererseits dem Scholion Recht geben müssen in der Widerlegung von verschiedenen Emendationen, sei es, dass statt Poseidon Phoebus Apollon eingesetzt sei, sei es, dass man die Verse umstellte und 400 an Stelle von 399 setzte, so dass die genannten drei Gottheiten dann als Genossen der Thetis und Helfer des Zeus erscheinen: aber das Auffallende in der Vereinigung der Hera, Athene und des Poseidon liegt vielmehr in dem Umstande, dass die ganze I. Hälfte der Ilias eine solche Parteiformation nicht nur nicht kennt, sondern im Gegenteil Poseidon ausdrücklich aus dieser Gemeinschaft ausschliesst. Muss aber darum die Stelle nachhomerisch sein? Es würde, um sie in Einklang mit der Stellung der Parteien zu bringen, ja genügen, den Vers, welcher den Namen der drei Gottheiten enthielt, zu streichen — und freilich lässt sich der Gedanke nicht ohne Weiteres zurückweisen, dass sich hier die Hand eines Interpolators im engeren Sinne des Wortes verrate, welcher einen Ausgleich suchte zwischen der reservierten Haltung Poseidons im Buch I—XII und seiner entschiedenen Parteistellung vom XIII. Buche an, indem er auf einen Kampf der beiden göttlichen Brüder in grauer Vergangenheit hinweist. Aber andererseits, wer wollte einen Mythus im Vorrate der Aoeden zurückweisen, welcher sich nach Schol AD 399 so denken lässt: Ζεὺς παραλαβὼν τὴν ἐν οὐρανῷ διοίκησιν περισσῶς τῇ παρρησίᾳ ἐχρῆτο, πολλὰ αὐθάδη διαπρασσόμενος. Ποσειδῶν δὲ καὶ Ἥρα καὶ Ἀπόλλων καὶ Ἀθηνᾶ ἐβούλοντο αὐτὸν δήσαντες ὑποτάξαι. Θέτις δὲ ἀκούσασα παρὰ τοῦ πατρὸς Νηρέως — ἦν γὰρ μάντις — τὴν Διὸς ἐπιβουλὴν ἔσπευσε πρὸς αὐτὸν, ἐπαγομένη Αἰγαίωνα φόβητρον τῶν ἐπιβουλευόντων θεῶν· ἦν δὲ θαλάσσιος δαίμων οὗτος καὶ τὸν πατέρα Ποσειδῶνα κατεβράβευεν· ἀκούσας δὲ ὁ Ζεὺς Θέτιδος, τὴν μὲν Ἥραν ἐν τοῖς καθ' αὐτοῦ δεσμοῖς ἐκρέμασε, Ποσειδῶνι δὲ καὶ Ἀπόλλωνι τὴν παρὰ Λαομέδοντι θητείαν ἐψηφίσατο, τῇ δὲ Θέτιδι τὴν Ἀχιλλέως τιμὴν εἰς τὰ μετὰ ταῦτα ἐταμιεύσατο· ἱστορεῖ Δίδυμος. Nun bedarf es hier keiner weitläufigen Auseinandersetzung, dass die hier unter Didymus Namen mitgeteilte mythische Erzählung nur eine aus den der Ilias selbst entnommenen Elementen zusammengesetzte Fiktion ist. Anderenfalls würde die alexandrinische Gelehrsamkeit des Schol. B und die τινὲς ἄλλοι, welche an der Stelle herumgedoktert haben, in der Ueberlieferung neben Homer Richte und Schranke ihrer Emendationen gefunden haben. Aber doch haben wir darum kein Recht zu der Behauptung, ein Mythus des in den fraglichen Versen enthaltenen Inhalts habe Homer nicht gekannt. Vielmehr liegt es in der Wahrscheinlichkeit, wie wir oben andeuteten, dass derartige Mythen sich bildeten; dass freilich nicht jeder Spross der Sagenbildung sich voll entwickelte, dass vieles auch auf diesem Gebiete verkümmerte und abstarb, ehe es zum integrierenden Bestandteil des mythischen Inventars wurde, ist an sich wahrscheinlich und erklärlich.

Die Anschauungen aber, welche die Vorbedingung für Konflikte zwischen Poseidon und Zeus bildeten, sind klar ausgesprochen *O* 185 ff., wo Poseidon auf die durch Iris übermittelte Drohung des Zeus antwortet:

ὢ πόποι, ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν,
εἴ μ' ὁμότιμον ἐόντα βίῃ ἀέκοντα καθέξει·
τρεῖς γάρ τ' ἐκ Κρόνου εἰμὲν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο Ῥέα,
Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ' Ἀίδης ἐνέροισιν ἀνάσσων·
τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς·
ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεί
παλλομένων, Ἀίδης δ' ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα,
Ζεὺς δ' ἔλαχεν οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι·
γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος.
τῷ ῥα καὶ οὔ τι Διὸς βέομαι φρεσὶν ἀλλὰ ἕκηλος κ. τ. λ.

Die in diesen Versen ausgesprochene Gesinnung passt zu dem Bilde des Gottes, welcher einst den nach seiner Ansicht seine Gewalt missbrauchenden Zeus im Verein mit der Fronde des Götterstaates zu fesseln und vermutlich zu demselben Schicksal zu verdammen gedachte, wie es Zeus den Titanen bereitete; aber es steht diese Gesinnung im schroffen Widerspruch zu der Denkweise des Poseidon, welcher von Hera zur Hülfe der bedrängten Achäer und zur Abwehr der Vergewaltigung, deren sich der Götterkönig schuldig macht, aufgefordert *Θ* 209 erwidert:

Ἥρη ἀπτοεπές, ποῖον τὸν μῦθον ἔειπες·
οὐκ ἂν ἔγωγ' ἐθέλοιμι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι
ἡμέας τοὺς ἄλλους, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστιν —

dessen Fügsamkeit gegen den Gebieter der Götter sich sogar zur Dienerrolle herablässt, indem er *Θ* 440 die Rosse des Zeus vom Wagen spannt, den Wagen bei Seite schafft und mit der linnenen Schutzdecke umhüllt.

Auch *H* 442—462 entspricht dem für die I. Hälfte der Ilias vorauszusetzenden guten Verhältnis zwischen Zeus und Poseidon, entspricht der Vorstellung, dass Poseidon sich willig der Autorität des älteren Bruders unterordnet, wie dieser hinwiederum die immerhin bedeutende Machtstellung seines Bruders achtungsvoll berücksichtigt. Welchen Zweck in der dichterischen Oekonomie des Epos diese Episode verfolgt, ergiebt sich nicht ohne weiteres. Gezwungen erscheint mir, was Faesi in seinem Kommentar bemerkt: „Durch diese kleine Episode zeigt uns der Dichter einen neuen Grund, warum die feindlichen Götter die Hoffnungen und Wünsche der Achäer in Bezug auf die Einnahme von Ilias wenigstens nicht so schnell in Erfüllung gehen lassen“. Denn nicht eine einzige von den feindlichen Gottheiten, d. h. Hera und Athene, spricht in der ganzen Ilias ein einziges Wort oder thut einen einzigen Schritt, das Verhängnis Troja's aufzuhalten, sondern alles nur, um es zu beschleunigen. Dass Poseidon zu den feindlichen Gottheiten zu rechnen sei, muss für Il. I—XII mit aller Entschiedenheit bestritten werden; aber gleichviel, Poseidon mochte Freund oder Feind der Trojaner sein, oder sich neutral verhalten: wenn der Dichter die Absicht gehabt hätte, mit dieser Episode der Verzögerung in der Entwickelung der Dinge zu motivieren, so hätte er dies auszusprechen hier noch weit mehr Veranlassung gehabt, als im Anfange des XIII. Buches. Ich habe den Eindruck, dass die Episode keinen anderen Zweck hat, als den mit der Lokalität vertrauten Zuhörerkreis zu beruhigen für den Fall der vorwitzigen Frage, was denn aus der von dem Dichter als so grossartig geschilderten Mauer der Achäer geworden sei; es ist die poetische Erklärung für das Verschwinden eines Werkes menschlicher Anstrengung, eines Werkes, von dem sich keine Spur erhalten hat, während doch sonst Reste einer sagenhaften Vergangenheit in Fülle vorhanden waren und die Phantasie der nachgeborenen Geschlechter in demselben Masse beschäftigten — wenn auch in anderer Art — wie Teufelsmauern und Heidenringe in unserer Zeit. — Die von Zeus angekündigte Zerstörung teilt dann *M* 9—35 in einer den Ereignissen voraneilenden Erzählung mit. Der Umstand, dass die Achäer es versäumten, zu ihrem Werke der Götter Unterstützung durch

Hekatomben zu gewinnen, wird hier in doppelter Weise benutzt; einerseits erklärt sich hieraus der Mangel an Festigkeit und Widerstandsfähigkeit den Angriffen der Feinde gegenüber: οὐδ' ἄρ ἔμελλεν τάφρος ἔτι σχήσειν Δαναῶν καὶ τεῖχος ὕπερθεν; andererseits wird die Vergänglichkeit des Werkes überhaupt daraus hergeleitet: θεῶν ἀέκητι τέτυκτο ἀθανάτων· τὸ οὔ τι πολὺν χρόνον ἔμπεδον ἦεν. Dort im VII. Buche war die Mitteilung von der Irreligiosität der Achäer natürlich, wenn auch nicht notwendig; hier im XII. Buche erscheint sie angemessen, soweit die Erfolge der Trojaner in ihrem Angriffe auf das feindliche Bollwerk ihre Erklärung finden in der Unterlassungssünde der bauenden Argiver; freilich nur dann erscheint sie angemessen, wenn sie die entsprechende Stelle im VII. Buche zur Voraussetzung hat, wo nur der Beschluss des Mauerbaues und der Ausführung dieses Beschlusses mitgeteilt wird. Nun aber schliesst sich Buch XII als unmittelbare Fortsetzung an das vorhergehende an: dass diese Aristie des Agamemnon als ursprünglich selbständiges Lied, so sehr sich auch ein Dichter bemüht hat, sie einem einheitlichen Plan der Dichtung einzufügen, zu denken ist, wird, so weit ich sehe, als eine Thatsache von allen Seiten zugegeben: daraus ergiebt sich alsdann mit Notwendigkeit, dass auch Buch XI—XII eine spätere Schöpfung ist als Buch VII, oder aber, wenn die Episode VII 442—463 als Zudichtung nachzuweisen ist, dass Buch XI und XII nicht nur späteren Ursprungs ist, als diese Episode, sondern auch später als der Teil der Dichtung, welcher die Episode eingefügt ist.

Um aber zwischen dem Poseidon der Neutralität und dem Poseidon der Partei zu vermitteln, wird man zu dem Auskunftsmittel greifen wollen, welches Schol B. L. V zu Θ 210 an die Hand giebt: „πῶς οὖν ἐν τῇ περὶ τὰς νῆας μάχῃ ἠναντίωται αὐτὸς τῷ Διί; ὅτι ἐκεῖσε αὐτὸν ὁ πολὺς τῶν Ἑλλήνων ἀνέπεισεν ὄλεθρος (ἀνέκλασε φόνος)". Aber ein Blick auf die Verhandlungen und Auseinandersetzungen zwischen den Göttern und Zeus im VIII. Buche lässt diese Vermittlung als unzulänglich erscheinen. Denn wir dürfen nicht vergessen, dass Poseidons Anwesenheit während aller dieser Vorgänge vorausgesetzt werden muss. Somit hat er nicht nur gehört, dass es der Wille des Zeus ist, Ilion zerstören zu lassen, sondern auch dass Hektor zuvor Erfolge haben, die Achäer Niederlagen erleiden, ja dass die Misserfolge derselben, ihre Verluste bedeutende und schwere sein werden: Θ 470:

ἠοῦς δὴ καὶ μᾶλλον ὑπερμενέα Κρονίωνα
ὄψεαι, αἴ κ' ἐθέλῃσθα, βοῶπις πότνια Ἥρη,
ὀλλύντ' Ἀργείων πουλὺν στρατὸν αἰχμητάων.

Mich dünkt, es wäre ein verzweifeltes Mittel, wollte man hier κατὰ σιωπώμενον annehmen, dass der Dichter des VIII. Buches von der Ansicht ausgehe, Poseidon habe sich stillschweigend nach 211 aus der Versammlung auf dem Olymp entfernt und es sich so naturgemäss erkläre, wenn er im XIII. Buche von dem Verlust der Achäer überrascht und von Mitleiden mit ihnen ergriffen werde: für das XIII. Buch und seine Konsequenzen ist das gewiss richtig, aber eben so sicher ist es, dass der Poseidon des XIII. Buches ein anderer ist als der des VIII., dass sein Verhältnis zum Zeus — und darauf kommt es im Zusammenhange mit dem Gegenstande dieser Bemerkungen an — aus anderen Voraussetzungen erklärt werden muss im VIII., aus anderen im XIII. Buche. Der Poseidon des VIII. Buches weiss als Gott und Mitglied der Götteragora ganz genau, dass, wenn Zeus seinen Willen dahin ausgesprochen hat, die Achäer würden schwere Niederlagen erleiden, dieser Wille im vollen Sinne werde verwirklicht werden: wollte also der Dichter dieses Buches seinen Meeresgott später die Rolle spielen lassen, welche Poseidon im XIII. Buche spielt, so konnte er ihn nicht schweigen lassen, konnte er ihn nicht während der Bücher XI—XII völlig von der Bühne verschwinden lassen. Die Anknüpfung Ν. 10 οὐδ' ἀλαοσκοπίην etc. ist ein dürftiger Notbehelf, die Poseidonepisode mit ihren Erweiterungen einem Ganzen an- oder einzufügen. Indessen die vorliegende Arbeit hat es ja nicht mit der homerischen Frage zu thun, sondern mit Zeus, jetzt in Sonderheit mit Zeus in seinem Verhältnis zum Poseidon.

Nach A. 396 ff. ist Poseidon in alter Zeit an einer Verschwörung gegen Zeus beteiligt, nach Θ ist er nicht nur der loyale Unterthan des Göttervaters überhaupt, sondern auch völlig mit der Entwickelung der troischen Frage im Allgemeinen, wie im Besonderen einverstanden. Im XIII. Buche ergreift ihn heftiger Unwille über die Verluste, welche die Achäer nach Zeus' Willen erleiden. Und konsequent entwickelt sich nun die Teilnahme des Gottes schrittweise von der mehr ideellen Unterstützung durch ermunternde Worte, bis er sich im Momente der grössten Not an die Spitze der Achäer setzt, um mit dem mit übernatürlicher Wirksamkeit ausgestatteten Götterschwert — der Scholiast erklärt das *δεινὸν ἄορ* als *τρίαινα* — die Sache der Achäer zu stützen. Es folgt im XV. Buche die durch Zeus' Erwachen herbeigeführte Aenderung und im Zusammenhange damit die Botschaft der Iris. Poseidon fügt sich widerwillig nach dem Hinweis der Iris auf den Vorrang, welcher nach dem Rechte der Natur und Sittlichkeit dem Aelteren gebühre, setzt aber drohend hinzu:

ἄλλο δέ τοι ἐρέω καὶ ἀπειλήσω τό γε θυμῷ·
αἴ κεν ἄνευ ἐμέθεν καὶ Ἀθηναίης ἀγελείης
Ἥρης Ἑρμείω τε καὶ Ἡφαίστοιο ἄνακτος
Ἰλίου αἰπεινῆς πεφιδήσεται οὐδ' ἐθελήσει
ἐκπέρσαι, δοῦναι δὲ μέγα κράτος Ἀργείοισιν,
ἴστω τοῦθ', ὅτι νῶιν ἀνήκεστος χόλος ἔσται —

und so sehen wir denn, ist allmählich aus dem gefügigen Diener des Zeus nicht bloss der Schutzherr der Achäer, sondern auch der erbittertste Feind der Trojaner geworden, welcher gleichzeitig mit dieser Proklamation seiner Gesinnung die Götterpartei namentlich aufführt, die später das XX. und XXI. Buch in geschlossenen Reihen gegen Troja in Bewegung setzt. Ich meine in dem Fortschritt Poseidons von dem Gotte, welcher sich dem Streit der Achäer und Trojaner gegenüber völlig gleichgültig verhält, zu dem erbitterten Feind der letzteren einen Vorgang zu erblicken, ganz ähnlich der Metamorphose des Zeus aus dem *φιλοδάρδανος* zu dem *φιλέλλην*, wie ich sie im I. Teile meiner Arbeit annehmen zu müssen glaubte: je mehr sich das Hellenentum in seinem Kampfe ums Dasein seiner Eigenart bewusst wird, umsomehr sucht es seinen Gottheiten den Stempel der Nationalität aufzuprägen. Ist dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit richtig, so lässt sich leicht daraus ein Schluss ziehen über die mehr oder minder weite Verbreitung, welche die Gottheiten der Ilias in ihrer Verehrung in der hellenischen Welt des homerischen Zeitalters genossen haben und es beantwortet sich eben daraus die Frage, weshalb diese Götter der troischen, jene der argivischen Partei im Wesentlichen angehören. Poseidon, welcher sich um die Argiver und Trojaner nicht kümmerte, geriet naturgemäss mit keinem der anderen Götter in Streit; der argivische Poseidon ist der entschiedene Gegner des lykischen Apollo. Dem entspricht denn auch das Streben, diese Gegnerschaft nicht auf den vorliegenden Fall zu beschränken, sondern zu einer ursprünglichen zu machen, wie ja auch Artemis Φ 475 ff., nachdem Apollo die Provokation des Apollo zurückgewiesen hat, ihren darauf zielenden Vorwürfen die spitzige Bemerkung hinzufügt:

μή σευ νῦν ἔτι πατρὸς ἐνὶ μεγάροισι ἀκούσω
εὐχομένου, ὡς τὸ πρὶν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν
ἄντα Ποσειδάωνος ἐναντίβιον πολεμίζειν.

Ich gebe zu, dass wir es einem Dichter wohl gestatten dürfen, und dass nach den Gesetzen vernünftigen Denkens die Annahme wohl zulässig ist, Artemis spiele hier auf erregte Auseinandersetzungen an, welche zwischen Apollo und Poseidon, als den Hauptführern der kriegsführenden Parteien, gewechselt seien, ohne dass die Dichtung solchen Wortwechsel uns im besonderen Falle mitzuteilen genötigt gewesen wäre. Nun dürfen wir aber nicht übersehen, dass, wenn wir die Zeitrechnung der Ilias zur Beurteilung dieser Stelle zu Hülfe nehmen, es zu solchen Auseinandersetzungen während der Ereignisse der Ilias gar nicht hat kommen können. Wir begegneten Poseidon am

25. Tage des Gedichtes im VIII. Buche als einer durchaus von der Parteiung sich lösenden Gottheit: einem solchen Poseidon gegenüber, wie er nach der Voraussetzung dieses Buches zu denken ist, hatte Apollo sicherlich keine Veranlassung, mit seinem Kampfesmute zu renommieren. Noch an demselben Tage, spätestens am 26. früh, muss sich Poseidon vom Olymp entfernt haben, da wir ihn am Morgen dieses Tages zunächst auf Samothrake, dann, nachdem er inzwischen das argivische Aegae aufgesucht hat, auf dem troischen Schlachtfelde finden. Er entfernt sich noch an demselben Tage auf das Geheiss des Zeus *O* 218 und erscheint erst wieder auf die Ladung desselben *Υ* 13:

ὣς οἱ μὲν Διὸς ἔνδον ἀγηγέρατ' οὐδ' ἐνοσίχθων
νηκούστησε θεᾶς, ἀλλ' ἐξ ἁλὸς ἦλθε μετ' αὐτούς —

Wenn also die *Φ* 475 vom Dichter vorausgesetzten Reibereien zwischen Poseidon und Apollo nicht stattgefunden haben können in der I. Hälfte der Ilias, weil hier Poseidon ausserhalb der Parteien steht, wenn sie zweitens in der anderen Hälfte unmöglich sind, weil ausdrücklich die Abwesenheit des Poseidon von der Versammlung der Götter bezeugt wird: wie kommt dann der Dichter zu der Vorstellung einer derartigen Scene? Entweder liegt in den Worten der Artemis der Beweis, dass der Dichter dieses Teiles der Ilias Lieder kannte, in welchen der Streit der Götter um Troja in anderer Weise dargestellt wurde, oder dass ihm Mythen bekannt waren, welche den Kampf der Olympier überhaupt zum Gegenstande hatten. Jedenfalls dürfen wir uns alsdann die Parteiverhältnisse in diesen vorausgesetzten Streitigkeiten ähnlich vorstellen, wie hier: Apollo und Artemis sind gemeinschaftliche Gegner der Koalition, welcher Poseidon angehört: dann aber erscheint Poseidon auch als Bundesgenosse der dem Zeus feindlichen Gewalten und wir dürfen in unserer Stelle einen Beweis finden für die nur aus allgemeinen Gründen vorausgesetzte alte Gegnerschaft zwischen Poseidon und Zeus.

Ich behauptete, dass die Ilias das Bestreben zeige, Poseidon in das hellenisch-nationale Fahrwasser hinüberzuleiten: es müssten demnach diejenigen Parteien der Ilias, welche uns Poseidon als indifferent der hellenischen Sache gegenüber zeigen, ihrem Kerne nach älter sein, als diejenigen Teile der Dichtung, in denen das erwähnte Streben nach Nationalisierung hervortritt. Wir haben aber keinen Beweis dafür, dass die Worte der Artemis sich auf die Gegnerschaft des Apollo und Poseidon in Sachen Trojas beziehen; dass sie nicht auf die jüngsten Ereignisse zielen können, glaube ich erwiesen zu haben, ergiebt sich auch aus dem *τὸ πρίν π.*, durch welche Worte deutlich genug auf eine wenigstens relativ weit zurückreichende Vergangenheit hingewiesen wird: so würde sich die Möglichkeit ergeben, dass wir in den fraglichen Versen eine Reminiscenz an solche Mythen zu suchen haben, in denen die Kämpfe der Olympier um die Weltherrschaft überhaupt den dichterischen Stoff bildeten. Man könnte an die besprochene Stelle des I. Buches denken, wenn nicht Thetis und Briareus dort die einzigen Helfershelfer des Zeus bildeten', während doch die Gegnerschaft Apollos gegen Poseidon die Parteinahme auch des erstgenannten für Zeus bedingte. Jedoch das weite Feld des Hypothesen zu erweitern, kann nicht meine Aufgabe sein; es mag genügen darauf hingewiesen zu haben, dass auch diese Stelle des XXI. Buches einen Ausblick eröffnet auf eine reiche Welt von Mythen über Götterkämpfe und Parteien, von welchen sich Reste in der Ilias finden. —

Wie mannigfaltig übrigens die Ilias den Hass des Poseidon gegen Troja motiviert, habe ich schon im I. Teile dieser Arbeit erwähnt und verweise deshalb hierbei auf die kurze Entwickelung dort S. 19—20: es lässt sich wiederum die Vermutung nicht zurückdrängen, dass ein gereifteres sittliches Urteil nach einem ausreichenden Grunde für die grimmige Wut des Gottes gegen die unglückliche Stadt gesucht hat. Also auch hier eine doppelte Entwickelung: aus dem seitwärts der Handlung stehenden Gott wird der Hort der Achäer, aus dem gegen die Interessen der Menschheit gleichgültigen Gotte seines Elements der Vertreter sittlicher Weltordnung. Zusätzlich und der

Vollständigkeit halber erinnere ich noch an die Verschiedenheit in der Charakteristik des Gottes im XX. und XXI. Buche. Zwar erscheint er dort wie hier als Genosse der antitroischen Partei: während er aber im XX. Buche sich besonnen und massvoll denkend darstellt und einen Kampf der Götter womöglich vermieden wissen will: nur im Falle dass seine Partei angegriffen oder Achilles durch die Götter der anderen Partei gefährdet wird, wird er in Aktion treten; während er hier der Aeneas Frömmigkeit anerkennt und im Sinne des Zeus das Geschlecht des Dardanos nicht gänzlich ausgetilgt wissen will: zeigt ihn das XXI. Buch ganz von der wildesten Leidenschaft des Hasses beherrscht. „Du dankst dem Laomedon noch, was er dir gethan", ruft er dem Apollo zu,

„οὐδὲ μεθ' ἡμῶν
πειρᾷ, ὥς κε Τρῶες ὑπερφίαλοι ἀπόλωνται
πρόχνυ κακῶς σὺν παισὶ καὶ αἰδοίῃς ἀλόχοισιν."

d. b. Zeus und Hera.

Mit Recht hat Nägelsbach H. Th. § 76 darauf aufmerksam gemacht, dass Hera die weibliche Ergänzung der männlichen Götterindividualität des Zeus bedeute und „dass dem Dichter das supremum numen in der Doppelgestalt des Zeus und der Hera sich darstelle". Noch deutlicher freilich zeige die Dichtung, dass diese Einheit beider Gottheiten nichts weniger als Einigkeit zur Folge habe. Ob dieser Widerstreit einen tieferen religionsgeschichtlichen Hintergrund habe, darüber zu urteilen liegt nicht in meiner Aufgabe, wo es sich um den Widerstreit im gegebenen Falle handelt. Sicherlich aber tritt in der Ilias das Bestreben hervor, König und Königin der Götter als im Zwiespalt befindlich schon vor der troischen Verwickelung zu zeigen: so namentlich *Θ* 407: Zeus bedroht durch Iris seine Tochter und seine Gemahlin, welche Lust verraten, sich der bedrängten Achäer anzunehmen; er verheisst ihnen schwere Strafe, damit die Glanzäugige es inne werde, wenn sie mit dem Vater kämpfe:

Ἥρῃ δ' οὔ τι τόσον νεμεσίζομαι οὐδὲ χολοῦμαι
αἰεὶ γάρ μοι ἔωθεν ἐνικλᾶν, ὅττι κεν εἴπω.

So ist es also lediglich die Gewohnheit, in Folge deren Zeus die Oppositionsgelüste seiner Gattin weniger schwer empfindet, als die Unbotmässigkeit seiner Tochter. Auf Heras Andeutung *Α* 552 ff., dass sie Zeus' durch Thetis beeinflusste Entschliessungen wohl durchschaue, erwidert dieser: „Thörin, die du bist, immer beargwöhnst du mich, nichts kann ich dir verborgen halten; aber doch wirst du nichts ausrichten und mir nur noch verhasster werden". Und die wilde Natur seines Sohnes Ares führt Zeus auf die wilde Art der Mutter zurück, deren Leidenschaftlichkeit unbändig ist, so dass er sie nur mühsam und kaum mit Worten zu zügeln wisse (*Ε* 894).

Von Veranlassungen, welche diesen Zwiespalt zum Ausbruch kommen liessen, so weit es sich dabei um die Zeit vor dem trojanischen Kriege handelt, nennt Homer nur den Hass der Hera gegen Herakles. Doch scheint es zunächst nicht, dass es die eheliche Eifersucht sei, auf welcher dieser Hass der Göttin gegen den Alkmenesohn beruhe. Nach der Erzählung Agamemnons *Τ* 95 ff. ist es die Argiverin Hera, welche den Thebaner Herakles in abhängige Stellung zu bringen sucht. Arglistig lässt sie sich einen zwingenden Eid schwören:

ἦ μὲν τὸν πάντεσσι περικτιόνεσσιν ἀνάξειν,
ὅς κεν ἐπ' ἤματι τῷδε πέσῃ μετὰ ποσσὶ γυναικός
τῶν ἀνδρῶν, οἳ σῆς ἐξ αἵματός εἰσι γενέθλης.

Vermöge ihres Einflusses auf die Eileithyien beschleunigt sie nun die Geburt des Eurystheus, des Nachkommen des zeusentsprossenen Perseus, so dass dieser nun die Herrschaft über die Ἀργεῖοι erhält. Nach dem ganzen Zusammenhange kann hier Hera nur an eine über die Grenzen des peloponnesischen Argos hinausgehende Herrschaft denken; denn die Herrschaft über Argos im

engeren Sinne des Wortes musste ja dem Eurystheus nach dem Rechte der Geburt so wie so zufallen. Nun hat aber die Göttin für die Person des Eurystheus an und für sich nicht das geringste Interesse, es liesse sich mit Rücksicht auf seine Abkunft vom Perseus eher das Gegenteil erwarten; also nur darum wünscht sie die Herrschaft desselben, weil er Argiver ist, der König des Landes, in welchem sie unbestritten die höchste Verehrung unter allen Göttern geniesst. Erweiterung der Herrschaft dieses Mannes bedeutet zugleich die Verbreitung ihres Kultus. So nur verstehen wir es, weshalb sie die Bethörung des Zeus herbeiführte, so nun ihr triumphierendes „ὃς Ἀργείοισιν ἀνάξει“, was keinen Sinn hätte, wenn sie es im engen Sinne der Landschaft nähme. Sie hat vorher absichtlich das unbestimmte περικτιόνεσσιν als Ausdruck gewählt, was eine Anwendung sowohl im engeren wie weiteren — hier allerdings sehr weiten — Sinne zulässt. So glaube ich trotz der gegenteiligen Bemerkung von Gladstone — Schuster H. St. p. 79 wenigstens für diese Stelle die verallgemeinernde Bedeutung von Ἀργεῖοι annehmen zu müssen. Dass freilich schon die Alten an dieser Verallgemeinerung Anstoss nahmen, aber andererseits auch für diese Stelle eine Bezeichnung forderten, welche allgemeine Bedeutung in sich schliesst, geht aus Schol. A zu 104 hervor: Ἀργείοισι· κατ' ἐνίας τῶν ἐκδόσεων ἀνθρώποισιν.

An Herakles wiederum als den Gegenstand des Zerwürfnisses erinnert auch das Gespräch der beiden Gatten nach der ἀπάτη im XV. Buche. Zeus mahnt Hera an die Strafe, welche er ihr im Zorn angedeihen liess, als sie Herakles mit Hülfe des Boreas über das öde Meer verschlagen hatte (*O* 18—34). Es war auch dies damals nur möglich gewesen durch einen Trug mit Hülfe des Schlafes, welcher Zeus in seine Banden schlug, während Herakles nach der Zerstörung des Laomedontischen Trojas auf der Rückfahrt von Ilion begriffen war (Ξ 249 ff.). Es mag bei dieser Gelegenheit auf die eigenartige Inkonsequenz der Mythenbildung hingewiesen werden, dass nach dieser Erzählung Hera als Gegnerin des Herakles erscheint auch da, wo sie durch das gemeinsame Interesse gegen Troja sich als Bundesgenossin des Zeussohnes hätte betrachten müssen; denn der einzige Grund zu Heras Feindschaft gegen Herakles ist nach der Ilias in nichts anderem als in ihrer Lokalpolitik zu suchen; dass Lokalpolitik — man möge mir den Ausdruck der Kürze zu Liebe gestatten — der letzte Grund ihrer Feindschaft auch gegen Ilion ist, hoffe ich wahrscheinlich zu machen. So wird sich für eine Geschichte der Mythen die Folgerung ergeben, dass der Zug des Herakles gegen Troja jüngeren Ursprungs ist, als der Grundstock der Sage von Heras Hass gegen Ilion. Sonstige Mitteilungen von der Feindschaft zwischen Herakles und Hera erzählen noch die Verwundung der Göttin durch Herakles in dem Kampfe um Pylos; auch sein Tod ist auf Hera zurückzuführen: Σ 117-119

οὐδὲ γὰρ οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα,
ὅς περ φίλτατος ἔσκε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι·
ἀλλά ἑ μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης.

Streitige Punkte anderer Art nennt die Ilias, wie ich schon bemerkte, für die vortroische Zeit nicht, namentlich spricht sich nirgends in der Ilias die Vorstellung von der Eifersucht der Himmelskönigin aus. Das homerische Zeitalter gestattet dem Manne in ehelicher Beziehung grössere Freiheit, trotzdem es bekanntlich in der Darstellung der innigen Wechselbeziehungen zwischen Mann und Frau einen unvergleichlich höheren Standpunkt bekundet, als das spätere Griechenland einnimmt. So kann Zeus im XIV. Buche seiner Beziehungen zur Dia (Ἰξιονίη ἄλοχος), Danae, Europa, selbst der Alkmene, zur Semele und Demeter gedenken, ohne fürchten zu müssen, die Hera zu verletzen; in seinem Liebesverlangen würde er sich anderenfalls wohl gehütet haben, heikle Seiten seines Lebens zur Sprache zu bringen. Dass die katalogartige Partie ein Zusatz verhältnismässig später Zeit ist, ist indifferent; denn es entspricht die danach vorauszusetzende Anschauungsweise über solche ausserehelichen Verhältnisse der in der ganzen homerischen Poesie in dieser Beziehung sich aussprechenden Tendenz.

Was aber Zeus' Verhältnis zu seiner Gemahlin vor Troja betrifft, so verweise ich auf meine Ausführungen Z. i. d. J. I p. 18 ff.*). Ich habe dort darauf hingewiesen, dass uns die Ilias keineswegs klaren und sicheren Aufschluss darüber gebe, was denn den Grund für die Feindschaft der Hera und Athene bilde. Dass Hera nicht als die Rächerin des verletzten Gastrechts gedacht werden könne, um wenige Bemerkungen der dortigen Ausführung hinzuzufügen, geht zur Genüge daraus hervor, dass selbst der Gott, welcher bei Homer unzweifelhaft als ξείνιος erscheint, sich unzweideutig für die unselige Stadt ausspricht. Ich möchte darauf noch einmal mit allem Nachdruck hinweisen, dass in den Stellen, wo Zeus selbst über sein Verhältnis zur Stadt spricht, sich nirgends eine Andeutung findet, die ihn als den erscheinen liesse, welcher wegen der Verletzung des Gastrechts und — um dies gleich hinzuzufügen — der Eides- und Vertragstreue zur Parteinahme gegen Troja sich gewissermassen gezwungen erklärte; wie sich hiermit die Z. i. d. J. I p. 16 mitgeteilten Stellen vereinigen lassen, in welchen vom Menelaus, von der Helena, vielleicht auch vom Hektor die That des Paris als eine sündige, die Rache der Götter, speciell des Zeus ξείνιος hervorrufende bezeichnet wird, ist nicht meine Sache zu erörtern; dass ferner Hera nicht als Vertreterin der Heiligkeit ehelichen Verhältnisses in Zorn und Hass entbrenne gegen den Ehebrecher Paris und dessen Sippe, beweist zur Genüge der Umstand, dass sie überhaupt nicht die Stellung einer Juno pronuba**) einnimmt; wenn Preller I 134 behauptet, dass Hera im Epos zur personificierten ehelichen Eifersucht geworden sei, so wird durch die Ilias und, so weit ich sehe, auch durch die Odyssee diese Behauptung entschieden nicht bestätigt. Selbstverständlich ist es, dass der Raub des Ganymed keinen Grund für den Zwiespalt des göttlichen Ehepaars bilden konnte — *Υ* 234 sind es die Götter, welche ihn entführten, dass er der Mundschenk des Zeus sei, während *E* 266 Zeus allein die Busse wenigstens für die Entführung des Ganymed an dessen Vater Tros zahlt — Vergil freilich nennt im Sinne der späteren Graecität rapti Ganymedis honores Aen. I 18 unter den Ursachen, welche den Hass der Juno gegen Troja erklären.

Wenn nun weder die besondere Schuld des Priamiden Paris, noch der eheliche Zwiespalt der Gatten an sich die feindselige Stellung derselben gegen einander erklärt, wenn andererseits die Feindseligkeit der Hera gegen Herakles herzuleiten ist aus der Sonderstellung, welche Hera in Argos einnimmt, so liegt der Schluss nicht ferne, dass aus dieser lokalen Sonderstellung ihr Auftreten und Gebahren in der Ilias überhaupt zu erklären, hierin wenigstens der letzten Grund zu suchen sei, aus welchem sich ihr Verhalten im troischen Kriege, zu ihrem Gemahl, zu anderen Göttern erklärt. Wie Argos im engeren und — nach der Stellung der Atriden in der Ilias — weiteren Sinne in der Zerstörung Trojas den Beweis seiner Macht erbringen will, so trachtet die Argiverin Hera danach, sich durch die Verwirklichung ihres Willens und ihre Partei im Götterstaate als die herrschende Macht zu bethätigen: es ist dies die Gesinnung, welche sich *Υ* 120 ausspricht, wo es sich um die Unterstützung des Achilles gegen den vom Apollo geschützten Hektor handelt: „dann mag dem Achilles siegreiche Kraft zu Teil werden,

— — ἵνα εἰδῇ, ὅ μιν φιλέουσιν ἄριστοι
ἀθανάτων, οἱ δ' αὖτ' ἀνεμώλιοι, οἳ τὸ πάρος περ
Τρωσὶν ἀμύνουσιν πόλεμον καὶ δηιότητα."

*) Ich hätte dort, wo die für die Motive der Göttinnen in ihrem Hasse gegen Troja bedeutsamen Stellen besprochen werden, *E* 422—423 nicht übersehen sollen, wo Athene auf die Entführung der Helena durch Paris mit Unterstützung der Aphrodite hinweist. Indessen wird der Gedanke, welchen ich dort durchzuführen versucht habe — dass nämlich die Götterpartei, welche den Fall Trojas herbeiführt, den sittlichen Gesichtspunkt zur Motivierung ihres Hasses kaum irgendwo geltend mache — durch die genannte Stelle in seiner Allgemeinheit kaum berührt.

**) Ihre Verbindung mit den Eileithyien beweist nur, dass die Ehe im physischen, nicht im sittlichen Sinne des Wortes unter ihre Machtsphäre fällt.

Es ist dasselbe Parteibewusstsein, welches Poseidon trotz der von ihm ausgesprochenen Mässigung in demselben Buche 133 ff. verrät: „wir wollen uns ruhig verhalten, so lange die anderen nicht anfangen; in diesem Falle aber soll auch von uns gegen sie sich die stürmende Feldschlacht erheben:

— — *μάλα δ' ὦκα διακρινθέντες ὀΐω*
ἄψ ἴμεν Οὐλυμπόνδε θεῶν μεθ' ὁμήγυριν ἄλλων
ἡμετέρης ὑπὸ χερσὶν ἀναγκαίηφι δαμέντας.

Aus Parteiinteresse, nicht aus dem Streben, eine bitter empfundene Rechtsverletzung zu rächen, erklären sich die Worte Heras Θ 201 ff., durch welche sie gleichzeitig Poseidon gewinnen will, indem sie ihn an seine in der Herrschaft der Atriden Agamemnon bestehenden Kultusstätten Helike und Aegae erinnert:

ὢ πόποι, ἐννοσίγαι' εὐρυσθενές, οὐδέ νυ σοί περ
ὀλλυμένων Δαναῶν ὀλοφύρεται ἐν φρεσὶ θυμός·
οἱ δέ τοι εἰς Ἑλίκην τε καὶ Αἰγὰς δῶρ' ἀνάγουσιν
πόλλα τε καὶ χαρίεντα· σὺ δέ σφισι βούλεο νίκην·
εἴ περ γάρ κ' ἐθέλοιμεν, ὅσοι Δαναοῖσιν ἀρωγοί,
Τρῶας ἀπώσασθαι καὶ ἐρύκεμεν εὐρύοπα Ζῆν,
αὐτοῦ κ' ἔνθ' ἀκάχοιτο καθήμενος οἶος ἐν Ἴδῃ.

Man achte hier namentlich auf die Worte *ὅσοι Δαναοῖσιν ἀρωγοί* und den Hinweis auf Zeus, welcher einsam seinen Groll in sich fressen werde, wenn nur die Danaergötter zusammenhalten wollten. Ja, so sehr steht die Ilias vielfach unter dem Eindruck, dass es eben lediglich das Parteiinteresse sei, dem die Stadt zum Opfer fallen soll, dass in dem schon T. I p. 20 ff. besprochenen Gespräch des Zeus und der Hera jener direkt fragen kann Δ 31 ff.:

δαιμονίη, τί νύ σε Πρίαμος Πριάμοιό τε παῖδες
τόσσα κακὰ ῥέζουσιν, ὅτ' ἀσπερχὲς μενεαίνεις
Ἴλιον ἐξαλαπάξαι ἐϋκτίμενον πτολίεθρον;

ohne dass diese Veranlassung nähme zu erwidern, dass sie zur Wahrung des Rechts oder zur Sühne eines gegen sie persönlich ausgeübten Frevels die Zerstörung der Stadt forderte. Es hiesse die Geduld des Lesers ermüden, wenn ich noch des weiteren ausführen wollte, wie sich in der Folge des Gesprächs der Fanatismus des Parteistandpunktes auf Heras Seite ausspricht und in der Aufzählung der Städte Argos, Sparta, Mykene als der ihr liebsten Kultusstätten die lokale Geltung der Hera mit voller Unmittelbarkeit zum Ausdruck kommt. Nur möchte ich nicht darüber hinweggehen, dass in Zeus' Worten *οὐ γάρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς ἐΐσης, λοιβῆς τε κνίσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς* (48—49) eine Andeutung gefunden werden könnte, dass, wie Hera in Argos, so Zeus in Ilion hervorragende Ehren genossen habe und dass eben daraus die thatsächlich vorhandene Vorliebe des Gottes für diese Stadt sich erkläre; eine Vorliebe, die nicht nur hier hervortritt, sondern auch von dem Dichter der Episode vorausgesetzt wird, welche sich im XX. Buche mit dem Schicksale des Aeneas beschäftigt: hier wird diese Vorliebe auf das persönliche Interesse des Zeus für den Dardanos, als den liebsten seiner Söhne, zurückgeführt. Dass dieser Dichter ohne Berechtigung einen Umschwung der Gefühle des Zeus durch die Worte *ἤδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἤχθηρε Κρονίων* bezeichnen zu müssen glaubte, habe ich im ersten Teile meiner Arbeit (p. 18. A.) angedeutet. Dieser Umschwung ist thatsächlich durch nichts motiviert; die Wendung aber, welche die troische Sage durch Einführung sittlicher Gesichtspunkte genommen hat, nötigt zu so gewaltsamen Massregelungen der Gesinnung des Gottes. Ebensowenig motiviert ist eine ähnliche Bemerkung im XVII. Buche, wo es noch mitten in der Erzählung von dem Kampfe um den Leichnam des Patroklos v. 546 heisst: „*δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ* scil. *Ζηνός*“. Faesi erklärt: „denn jetzt hatte sein Sinn sich gewandt, d. h. entschieden, dass der Kampf zwar ein im Ganzen für die Troer

glückliches Ende nehmen und sein Ziel erreichen, doch die Leiche des Patroklos von den Argivern gerettet werden soll". Ich fürchte Faesis Versuch, die Worte in Beziehung zur augenblicklichen Situation zu setzen, ist verlorene Liebesmühe. Denn ich glaube nicht, dass das absolut gebrauchte *ἐτράπετο* je den verlangten Sinn erhalten kann. Ja, wenn das Ziel genannt wäre, welchem sich die durch *νόος ἐτράπετο* ausgedrückte Sinneswendung zukehrte, so ergäbe sich ein unserm „sich entscheiden" nähernder Ausdruck. Einen adversativen Gedankenkomplex aber aus dem Zusammenhang zu ergänzen, wie es nach der Faesischen Erklärung nötig wäre, heisst, dünkt mich. für die Durchsichtigkeit der homerischen Diktion zu viel gefordert. So wird es bei der gewöhnlichen Bedeutung bleiben und den fraglichen Worten der Sinn gegeben werden müssen: „denn schon — oder jetzt — hatte sich das Denken des Zeus gewandt, eine andere Richtung eingeschlagen", nämlich zu Gunsten der Achäer, zu Ungunsten der Trojaner. Dass eine solche Sinnesänderung an dieser Stelle möglichst unpassend erwähnt wird, ist ganz richtig; und auch von diesem Gesichtspunkte wird Zenodot diesen Vers verworfen haben, cf. La Roche z. d. St.; dass aber der Vers nachhomerisch wäre in dem Sinne, dass er dem die Einheit der Komposition anstrebenden Dichter abgesprochen werden müsste, scheint mir nicht erwiesen. Der Dichter braucht eine Sinnesänderung des Zeus, um das über Ilion im Allgemeinen, über Hector im Besonderen hereinbrechende Verderben zu erklären; seinem in Liedern und Sagen überlieferten Stoffe gegenüber verhält er sich aber zu unselbständig, um eine organische Entwickelung des Troja feindlichen aus dem den Dardanern freundlichgesinnten Zeus bewirken zu können; so sieht er sich gezwungen, mit einem manoeuvre de force die gähnende Kluft zu überbrücken.

Aber zurück zur Hera: sie will Troja zerstört sehen, weil diese Zerstörung ein Beweis der Machtfülle von Argos und damit ein Beweis der eigenen Machtfülle ist. Ihr Streben nach Verwirklichung ihres Willens, ihr Anspruch auf unbeschränkte Macht führt sie beständig in Konflikt mit ihrem Gemahl. So unbedingt Zeus die Herrschaft für sich beansprucht, so sehr ist er sich des Einflusses der Hera, ihrer Geltung und Ansprüche bewusst. Das ist es, was ihn bestimmt, nicht bloss das von ihm beanspruchte Recht und die ihm zu Gebote stehende Macht herauszukehren. Darum seine Worte *Α* 545: „erwarte nicht alle meine Gedanken zu erfahren, was ich aber davon verlauten lassen will, das sollst du zuerst erfahren. *Δ* 25 ff. droht Hera für den Fall, dass der Kronide die Bemühungen der göttlichen Gegner Trojas vereiteln wolle mit der Missbilligung der anderen — d. h. der ihrer Partei angehörigen Götter. Ihren Anspruch auf Geltendmachung ihres Willens begründet sie 56 ff. mit den Worten: „denn auch ich bin eine Gottheit, desselben Stammes wie du, die älteste und ehrwürdigste Tochter der Kronos, jenes durch meine Geburt, dieses als deine Gemahlin; gehen wir Hand in Hand, dann werden auch die anderen Unsterblichen sich fügen". *Ο* 45—46 sucht sie Zeus durch die verlockende Aussicht zu gewinnen, es könnte ihr wohl gelingen, selbst den Poseidon dem Willen des Zeus gefügig zu machen. Und Zeus zeigt sich im Verlauf desselben Gesprächs empfänglich für solche Lockungen und er geht auf ihren Vorschlag ein: „sei du eines Sinnes mit mir — und selbst Poseidon wird sich unserer Macht nicht entziehen können". Zum Beweise ihrer Fügsamkeit soll Hera gehen und Iris und Apollo zum Zeus entbieten. Die Furcht lässt auch Hera nach dem Geheiss ihres Gatten handeln — wie sie schon im VIII. Buche 427 ff. in dieser Stimmung den Widerstand gegen Zeus gänzlich aufzugeben geneigt war; dass aber kein Umschwung, keine Besserung eingetreten ist, lässt sich vernehmlich genug aus der Art, wie sie über jenen spricht, erkennen: „wenn die Götter erst hören, was ich vom Zeus habe hören müssen, ist es für sie mit der Freude am Mahle vorbei (104—112), Thoren, die wir sind, wenn wir uns auf einen Kampf mit Zeus einlassen wollten; denn nicht kümmert er sich um uns in dem Bewusstsein seiner Stärke: duldet denn, was er an Unheil jedem einzelnen unter uns sendet. So hat Ares seinen Sohn Askalaphos durch Zeus verloren." Der Hinweis auf die Missbilligung der Götter, als

derjenigen, welche ein Interesse an der loyalen Erfüllung des Schicksalswillens haben, ist es, mit welchem Hera Zeus davon abhält, Sarpedon gegen dessen Moira am Leben zu erhalten: *ἔρδ'· ἀτὰρ οὔ τοι πάντες ἐπαινέομεν θεοὶ ἄλλοι;* dieselbe Formel, mit welcher Athene *X* 181 die gleiche Regung des Zeus zu Gunsten des Hektor zurückweist.

Suche ich mir aber auf Grund der bisher besprochenen Einzelheiten die Entwickelung klar zu machen, welche zu einer solchen Gestaltung des Verhältnisses Heras zu Zeus geführt hat, so mögen sich folgende Züge zeichnen lassen:

Die dominierende Stellung, welche Hera in vorhomerischer Zeit in Argos eingenommen hat, erklärt ihre Parteistellung sowie ihr Verhältnis zum Zeus. Für die Sage ist der siegreiche Kampf von Argos gegen Ilion eine Machtprobe der argivischen Göttin. Der Kultus des Zeus als des Allvaters und Herrschers über Götter und Menschen ist jüngeren Ursprungs als der der *Ἀργείη Ἥρη* und es hat sich zwar zur Zeit Homers bereits die Anschauung von Zeus' Weltherrschaft verbreitet, es kommt aber eben diese Anschauung in Konflikt mit dem Glauben an die in altverjährtem Besitz befindliche lokale Gottheit. Das Schwanken in den religiösen Anschauungen des Hellenentums während einer Zeit des Uebergangs aus einem älteren zu einem jüngeren Glauben, in welchem Zeus als *πανελλήνιος* zum Herrscher der Welt geworden ist, findet seinen naiven Ausdruck in dem Zwiespalt zwischen Zeus und Hera. Der Hera unaufhörliches Wechseln zwischen völliger Unterwerfung und trotzigem Anspruch auf Gleichberechtigung, zwischen weiblicher Furcht und göttlichem Kraftgefühl, wie umgekehrt Zeus' Bewusstsein von seiner Selbstherrlichkeit im Gegensatz zu der ängstlichen Rücksichtnahme auf den Willen und Zorn seiner Gattin und deren Parteigenossen im Olymp sind der sprechende Ausdruck für die religiösen Anschauungen einer werdenden Zeit.

Trotz der widerstrebenden Interessen der *βοῶπις* und des *αἰγίοχος* führt die Entwickelung des Mythus beide Gottheiten zu dauernd-ehelicher Gemeinschaft; der mächtigste Gott muss folgerichtig die mächtigste Göttin zur Gemahlin haben; nur so ist es möglich, dass üble Folgen aus einem Konflikte beider für die Weltregierung vermieden werden; der Mythus scheut sich nicht, zu dem Zwecke die Lösung der Ehe des Zeus mit rechtmässigen Gemahlinnen einfach als vollendete Thatsache hinzustellen.

Mit der Opposition der Hera ist freilich die Opposition gegen die Herrschaft des Zeus nicht erschöpft; andere Götter, deren Bedeutung unter Zeus' Herrschaft eine Minderung erfährt, schliessen sich naturgemäss der Hauptgegnerin des Oberherren an, Athene namentlich und Poseidon, andere, deren Geltung jüngeren Ursprungs ist, insbesondere Apollo und Artemis, sind die natürlichen Verbündeten des Gottes der neuen Weltordnung. Wenn wir noch Hermes und Hephaest auf argivischer, Ares, Xanthos, Aphrodite auf troischer Seite erblicken, so scheinen sich hierin mehr Anschauungen auszusprechen, welche dichterischen Intentionen ihre Entstehung verdanken, als solche Mythologeme, welche als Fortentwickelung in religionsgeschichtlichem Sinne zu betrachten sind — doch es mag schwer sein, beides von einander zu trennen, wenn wir den oben besprochenen Einfluss der theogonischen Dichtung auf den Volksglauben berücksichtigen.

Wenn die von mir hier angenommene Entwickelung richtig ist, so erklärt sich leicht die scheinbar einheitliche Haltung der Hera in der Ilias gegenüber den Widersprüchen, welche sich bei anderen Gottheiten nachweisen lassen: freilich besteht die Konsequenz in Heras Handeln gerade in ihrer Inkonsequenz; nur in der Begründung des Hasses der Göttin fanden sich Spuren verschiedener Ueberlieferung. Im übrigen werden sich Ungleichheiten in der Haltung der Hera nicht nachweisen lassen, die nicht ihre innere Berechtigung in der Stellung der Göttin fänden und die Vertreter einer einheitlichen Ilias werden immer imstande sein, scheinbare Widersprüche auf Grund jener allgemeinen Verhältnisse zurückzuweisen. Einen ernsteren Anstoss erregt mir nur Heras Verhalten im XVIII. Buche.

In der schon besprochenen Auseinandersetzung zwischen Zeus und Hera nach der ἀπάτη hat Zeus sein Programm in voller Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen und hinzugefügt:

τὸ πρὶν δ' οὔτ' ἂρ' ἐγὼ παύω χόλον οὔτε τιν' ἄλλον
ἀθανάτων Δαναοῖσι ἀμύνεμεν ἐνθάδ' ἐάσω
πρίν γε τὸ Πηλείδαο τελευτηθῆναι ἐέλδωρ.

In diesem Programm ist auch ausdrücklich mitgeteilt, dass die Erlegung des Patroklos durch Hektor den Peliden wieder in den Kampf führen wird, dessen Endziel die Eroberung Trojas sein wird. Wie widerwillig sich Hera fügt, aber auch dass sie sich fügt, ergiebt sich aus dem unmittelbar nach der Trennung vom Zeus erfolgenden Gespräch in der Götterversammlung auf dem Olymp. Die vielleicht von ihr versuchte und beabsichtigte Aufreizung des Ares statt ihrer, die den Groll des Gewaltigen fürchtet, nach einer Schwenkung zu Gunsten der Achäer die Kastanien aus dem Feuer zu holen, das zu thun, was sie zu thun zwar wünschte, aber nicht wagt, bleibt erfolglos durch das besonnene und energische Verfahren der Athene. So entwickelt sich ohne weitere Störung die βουλή des Zeus: die Trojaner drängen die Achäer in das Lager zurück, Kampf, Brand der Schiffe, Patroklos' Eingreifen und Tod. In einer zwar nicht streng folgerichtigen Erweiterung der Patroklie — denn Zeus begünstigt auch nach dem Falle noch des Menoetiaden die Waffen der Dardaner — wird aber doch die Durchführung der βουλή unter ausdrücklicher Erwähnung der nunmehr eintretenden Peripetie (*P* 546) als thatsächlich erfolgend erwähnt; und um jeden Zweifel zu beseitigen, wird sogar erzählt, dass Athene unter Achajas Volk getreten sei, „und ermunterte jeglichen Streiter“ (552): dieselbe Athene, welche so besonnen und klug davor gewarnt hatte, nicht gegen den Willen des Zeus in den Kampf einzugreifen: jetzt darf sie es, ohne sich selbst ungetreu zu werden; denn δὴ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ. Und wenn auch Zeus 593—596 rückfällig zu werden droht, so zeugt doch die Erhörung der Bitte des Menelaus 645 ff. für die Sinnesänderung, wie sie der Konsequenz der Handlung entspricht. Nun lesen wir Σ 168 ff. Hektor und seine Kampfgenossen hätten den Leichnam des Patroklos erobert,

εἰ μὴ Πηλείωνι ποδήνεμος ὠκέα Ἶρις
ἄγγελος ἦλθε θέουσ' ἀπ' Ὀλύμπου θωρήσσεσθαι
κρύβδα Διὸς ἄλλων τε θεῶν· πρὸ γὰρ ἧκέ μιν Ἥρη.

Heras Absicht wird erreicht, mit Athenes Hülfe, unter Blitz und Donner verscheucht Achill durch sein Erscheinen auf der Mauer des Lagers die vorwärtsdringenden Trojaner, Patroklos Leichnam wird geborgen:

Ζεὺς δ' Ἥρην προσέειπε κασιγνήτην ἄλοχόν τε·
ἔπρηξας καὶ ἔπειτα βοῶπις πότνια Ἥρη
ἀνστήσασ' Ἀχιλῆα πόδας ταχύν· ἦ ῥά νυ σεῖο
ἐξ αὐτῆς ἐγένοντο καρηκομόωντες Ἀχαιοί.

Erstaunt fragen wir diesem Vorgange gegenüber: wozu Heras Heimlichthuerei, dass sie die Botin unbemerkt vor Zeus, ja auch unbemerkt vor den anderen Göttern entsendet? Handelt es sich doch um etwas, was, bei Lichte besehen, nur die Vollendung dessen ist, was Zeus selbst beabsichtigt, um einen Eingriff, welcher mit Athenes von Zeus stillschweigend gutgeheissenem Wirken übereinstimmt. Lässt es sich aus dem Sinne eines nach einheitlichem Plan gestaltenden Dichters, für welchen unzweifelhaft der Gegensatz und das gegensätzliche Wirken der beiden höchsten Gottheiten zu den treibenden Faktoren der epischen Handlung gehört, annehmen, dass seine Hera, die mit der ganzen Glut leidenschaftlichen Hasses auf die erste Gelegenheit lauert, ihren Willen zum Unglück Trojas, zum Heile Achajas durchzusetzen, sich ohne jede Veranlassung gescheut hätte — sobald es ihr oder dem Dichter passte — nun thatkräftig einzugreifen, ihre Sympathie für Argos wirksam zu machen?

Um es kurz zu sagen, die Fortsetzung der Patroklie im XVIII. Buche scheint sich mir auch in der Art, wie Heras Handeln dargestellt wird, als eine Erweiterung zu bekunden, welche zwar deutlich das Bestreben zeigt, sich mit den Voraussetzungen des XVII. Buches in Uebereinstimmung zu setzen, aber ebenso deutlich auch verrät, dass sie nicht organisch aus der einheitlichen Konception desselben Dichters wie jener ältere Teil des Patroklie hervorgegangen ist. Doch will ich zugeben, dass man Bedenken tragen müsste aus dem Auffallenden in Heras Verfahren allein auf einen anderen Ursprung dieses Teiles der Dichtung als jenes Liedes zu schliessen. Aber im Anschluss an die gewichtigen Gründe Lachmanns (B. ü. d. J. XXIX) mag meine Bemerkung gerechtfertigt erscheinen.

